

بسم الله وبعد: تم الرفع بحمد الله من طرف بن عيسى ق متخرج من جامعة المدية سنة 2007

للتواصل وطلب المذكرات :

بريدي الإلكتروني: benaissa.inf@gmail.com

MSN : benaissa.inf@hotmail.com

Skype :benaissa20082

هاتف : 0771087969

دعوة صالحة بظهر الغيب....

أطروحــة   د وكتـــوراه دولـــــة
تحقيق : السيد محمد بن بريكة
الموضوع :   مشكلتا المصطلح و المنهج في التصوف الإسلامي
(من السيميولوجي إلى الإبستيمولوجي)

أطروحــة   د وكتـــوراه دولـــــة
تحقيق : السيد محمد بن بريكة
الموضوع :   مشكلتا المصطلح و المنهج في التصوف الإسلامي
(من السيميولوجي إلى الإبستيمولوجي)

Thèse de doctorat D'ETAT
Réalisée PAR: Mr BEN BRIKA MOHAMED
Intitulée :La problématique méthodo-terminologique
du Soufisme Islamique.
(Du Sémiologique à l'épistimiologique)

الإهداء

الإهداء

هذه الكلمات سنحت لحظة استحضار ذكرى أربعة من أخلص من عرفت تربية ودينا وخلقا. وقد التحقوا جميعا بالرّفيق الأعلى فعليهم سحائب الرّحمات تترى, وهم:

سيّدي الوالد ربّاني فأحسن تربيتي

شيخي سيّدي محمد بن الكبير وجّهني فأحسن توجيهي.

حرم الأستاذ المشرف لقيت ربّها وهي تتلو القرآن.

الشيخ أحمد خطّاب كانت لي معه جلسات في التصوّف عند آل محي الدّين فأجاد وأفاد.

فإلى أرواحهم أهدي هذا العمل فأقول :

حمدت إله العرش ربّ البريّة
وصلّيت بعده على ذي الشفاعة
أهدي السِّفْرَ أعني الكتاب ذا
إلى أربـــعة من النّـــاس برزخية

فأوّلهم في الذّكر أصل وجودنا
الوالــــد ذو الحـــجا والبصيرة
ثم الشيــــخ أعــــني محمّدا
هو ابــــن الكبير رمـــز الطّريقة
وأمّ نضال والســـّهيل وأحمد
قارئة القــــرآن بآخر رمــــقة
والشيخ خطّاب المدعو أحمدًا
ذو العــــلم والأيـــادي الجليلة

عليـهم رضـوان الله ما قال قائل
حمدت إله العــرش ربّ البريّة

مشكلتا المصطلح والمنهج
في
التصوّف الإسلامي
(من السّيميولوجي إلى الإبستيمولوجي)

المقدمة

- أ -

П

اللهمّ صلِّ على سيّدنا محمّد صلاة تخرجنا بها من ظلمات الجهل وتُكرمُنا بها بنور الفهم وتوضح بها ما أشكل علينا حتّى يفهم إنّك تعلم ولا نعلم أنت علاّم الغيوب.

يعود اهتمامي بالتصوّف الإسلامي إلى سنين مبكّرة من حياتي. فقد كان لمحيطي العائلي دورٌ محوريّ في ذلك. وكانت ثلاثية ابن عاشر في (المرشد المعين على الضّروري من علوم الدّين):

في عقد الأشعريّ وفقه مالك * وفي طريقة الجنيد السّالك**

هي محاور المعرفة الدّينية التي نشأتُ عليها.

ثمّ جاءت مرحلة الطلب الجامعي فوجدت برنامج الإجازة خِلوًا من مادّة مستقلة اسمها التصوّف الإسلامي. وأستثني إشارات إلى هذا المبحث في وحدة الأخلاق مع فضيلة أستاذي الدّكتور عبد الله شريّط الذي نبّه أكثر من مرّة إلى التصوّف

- ب -

عند فخر مغربنا الإسلامي عبد الرحمن بن خلدون, وفي وحدة الفلسفة الإسلامية مع أستاذيّ الدكتور عبد الرزاق قسوم والدّكتورعمّار طالبي اللذين توقفا غير مرّة مع حجّة الإسلام أبي حامد الغزالي مشيدين بنهجه الأخلاقي الذي هو اختصارًا مذهبه في التصوف.

ثمّ جاءت مرحلة التدرّج الأوّل فعزمت على الاشتغال بهذا المبحث وكتبت رسالة في المقارنة بين المعرفة الصّوفية والمعرفة عند الوجوديين. ووعدت في خاتمتها باشتغال أعمق بالمعرفة الصّوفية. وأفدت كثيرا من ملاحظات الأساتذة المناقشين الخمسة.

ولمّا كانت لدي قناعة راسخة بوجوب تجانس التخصّص في طوري التدرّج الأول والتدرج الأخير فقد ألزمت نفسي البحث في مشكلتي المصطلح والمنهج في التصوّف الإسلامي منتقلا من الوجه الرّمزي (السّيميولوجي) إلى الوجه المعرفي (الإبستيمولوجي) مستخدمًا منهج التّحليل المتعمّق (التّفكيك) لرموز اللّغة ولأدوات المنهج.

وقد جاءت المادّة الأولى لهذه الأطروحة طويلة جدًّا تقارب التسعمائة صفحة. وأذكر أنّ زميلين كريمين هما الدّكتور عبد الرحمن بوقاف والدكتور محمّد بلعزوقي نصحاني باختصارها إلى النّصف تسهيلا على القرّاء وعملا بنهج الاختصار

غير المخلّ في البحث الفلسفي, وهو رأي الأستاذ المشرف أيضا. فعملت جاهدا على امتثال هذا التّوجيه. وكان في المهمّة بعض مشقّة لصعوبة الاختيار بين ما يستغنى عنه وما يحتفظ به من مادّة علميّة للمناقشة.

وسيرى المحترمون قرّاء ومناقشو هذه الأطروحة – إن شاء الله – أنّ هناك مزاوجة بين المنهج التّحليلي الوصفي والمنهج التّحليلي النّقدي, فإنّني خلال تفكيكي لمسألة من مسائل اللّغة أو المنهج أستخدم المنهج الأوّل ثم بعد ذلك استخدم الثّاني في الاستنتاجات.

وأعترف أنّه قد يكون لقناعاتي الخاصّة ممثّلة في مُيولي الصّوفية بعض مسحة على هذا المبحث إلاّ أنّها لا تأخذ الموقع النّهائي في أحكامي إذ ليس مجال هذا البحث إطارها الأمثل .

- د -

كما أعترف أنّ أصل أحكامي هو مزيج من التحكّم العقلي والتديّن إذ هما مركوزان في جبلّتي لا أنفصل عنهما. وأنا جازم الاعتقاد أن العقل السّليم لا يتعارض مع التديّن كما أراده الله لا كما يصوّره كثير من دجاجلة الدّين وسماسرة الفكر.

وقد عمدت في بحثي إلى أمّهات كتب التصوّف الإسلامي فنهلت منها ما تتطلّبه محاور هذه الأطروحة. ولا يكاد يوجد كتابٌ أساسي معتمد في هذا الفنّ عند

أربابه إلاّ اطلعت عليه وأخذت منه, فإن حصل تقصير فهو كما قال الهمذاني من جملة العبر إذ هو دليل استيلاء النّقص على جملة البشر.

وقد كَسَا هذا المسلك أطروحتي حلّة المصدريّة فكانت نقلا لا رواية, مستندة إلى الأصل لا إلى الفرع, فبين قال ابن عربي وقال أبو العلا عفيفي نقلا عن فصوص ابن عربي ما لا يخفى من الفرق.

ومن ها هنا فإنّ نسبة الكتب الصّوفية الأصليّة المعتمدة تفوق بكثير ما كتب عن التصوّف.

وما تجب الإشادة به لسان هذه الأطروحة فهي شهادة سواء في بابها الأوّل أو بابها الأخير على ثراء اللغة العربيّة فللحرف دلالته وقيمته العدديّة وارتباطه الرّوحاني. وللكلمة مرماها الاصطلاحي وبعدها البياني وموقعها العرفاني. واجتماع الحرف

- هـ -

والكلمة في التصوّف الإسلامي يقذف صاحبه في بحار من الذّوق لا حدود لها, فقد جرّتني الدلالة الرّقمية للحرف مثلا إلى الفلك والرّياضيات من زاوية الكشف الرّوحي, وجرّتني الكلمة إلى الدّلالة الإشارية لبعض آيات التنزيل وهكذا...

هذا وقد قدّمت اللغة على المنهج في البحث لأنّ التّعامل مع أجزائه يتطلّب إحاطة بمفردات لغته ومراميها.

وجاء العمل في شكل أبواب تحتها فصول, فالباب الأوّل وهو أقصرها هو مقدّمة ضروريّة لإطار المعرفة الصّوفية داخل إطار أوسع هو المعرفة في الإسلام. أمّا الباب الثاني ففكّكت فيه الدّلالة الرّمزية للغة الصّوفية من الإشارة والعبارة إلى لغة الحكمة إلى لغة الأرواح إلى الحرف والعدد والفلك والشطح والمصطلح. وفي الباب الثالث فكّكت مختلف أدوات ووجوه المنهج الذّاتي المعتمد في الذّوق الصّوفي كالكشف والفتح والفراسة والمقامات والطّريقة إلخ...وذيّلت ذلك كلّه بجدول يترجم أهمّ المصطلحات الصّوفية مع فهارس الآيات والأحاديث والموّاد.

وتقديري أنّ اكتمال هذا العمل سيكون بعد مناقشته للإفادة من ملاحظات السّادة الأساتذة المناقشين قبل أن يصبح – إن شاء الله – متداولا يوما ما بين طلبة العلم والمهتمّين بالتصوّف.

الباب الأّول

(I)

التّأسيس المعرفي للتصوّف في الإسلام

الفصل الأوّل

(1)

المعرفــة والمــنهج فــي الإســلام

يعرف كلّ علم أو يعرّف بما يتميز بـه من موضـوع ومنـهج, ويستطيع الباحث أن يلاحظ فـي يسر الرّبـاط الوثيـق الـذي يصل المنـهج بالموضـوع إذ أنّ هذا الأخير – أعني الموضوع – يستلزم دائما طريقـة علميّـة لمعالجتـه هـي التـي تواطـأ العُلمـاء علـى تسميتها منهجًـا. ولكـنّ هذا التّعريـف لا يُنبّـه إلـى ميـزة ثالثـة للمبحث العلمـي وهـي المصطلح. ولعلّ هذا يعودُ إلـى اعتبـار المصطلح مدخلا إلى الموضوع والمنهج معًا وذلك أنّنا لا نستطيع القراءة الصحيحة لأي علمٍ من العلوم إلاّ في لُغتِه كما أنّه لا يمكننا أن نُحكم الحديث عن حلقات المنهج إلاّ فـي لغـة ذلـك العلـم نفسه وإلاّ غدا المنـهج صـورة نظريّـة مجرّدة نوظّفهـا فـي الفهم. وبذلك يتحوّل الموضوع إلى غاية نحاول التحكّم فيها بتحليلها وتركيبها في شكل أنساقٍ فكريّة مبهمة.

والحقّ أنّ طبيعة البحث الإنساني في العلوم لا تأتي بهذا الشّكل أبدًا بل إنّها تستعين بالألفاظ والكلمات الخاصّة بمبحث ما – وهي التي نسميها مصطلحات – للوصول إلى أبعد حدّ ممكن من استشراف الحقيقة الخاصّة بهذا المبحث.

يتبيّن من هذا أنّنا ملزمون بالبحث في الجانب الاصطلاحي للعلوم. ولا مانع بعد هذا من القول: يتميز كلّ علم بموضوع ومنهج ومصطلح.

....

ولا بدّ قبل مُواصلة الحديث عن هذه الأركان الثلاثة التي لا يخلو منها أيّ علم أن أذكّر بأنّ المنهج وهو الميزة الثانية قد تحوّل إلى علم قائم بذاته هو علم المنهج و يرادفه اسم المنهجية [1] وهي التّسمية الغالبة اليوم , كما أنّ المصطلح وهو الميزة الأخيرة قد عرف هو الآخر نفس التطوّر وصار يعرف بعلم المصطلح [2] وإذا جاء من يمنع هذا التوسّع في التّعريف اكتفينا معه بالقول بأنّ المصطلح مدخل ضروري لفهم أيّ علم من العلوم.

ولهذه التعليلات مجتمعة فإنّني – وأنا أحاولُ رَفع اللّبس عن التصوّف الإسلامي – سأعالج مسألتين رئيسيّتين هما المصطلح والمنهج. وواضح أنّ تقديمي للمصطلح له خلفيّة علميّة لن يزيدها هذا البحث إلاّ جلاءً.وفي هذا البحث الذي يعالج علم التصوّف الإسلامي, أجدني مضطرًّا – بالإضافة إلى تقديم نبذة مختصرة عن هذا العلم – إلى وقفة موضوعيّة مع مفهوم المعرفة في الإسلام (أو نظرية المعرفة عند المسلمين) باعتبار المنهج والمصطلح المبحوثين في هذه الأطروحة يعتبران جزءًا أصيلا منها.

ففي تعريفي لعلم التصوّف سأحاول تناول مختلف الإشتقاقات اللّسانية مع ترجيح أقرب هذه الإشتقاقات إلى الفهم الموضوعي في تقديري. ولأنّ المعاني الواقعة في هذا العلم تصبح مشكلة مبهمة حين تصاغ في قوالب لغويّة تمثّل اللّغة الصّوفية, ويزيدها إبهاما المناهج المطبقة عليها حتّى من قبل المنافحين عن التصوّف, فنحن إذن أمام إشكالية معرفيّة هي التّالية:

إنّ علم التصوّف الإسلامي له موضوع هو التّزكية وإنّ طبيعة هذا الموضوع ذوقيّة محضة, وإنّ له منهجا هو التّربية الرّوحية.

وهذا المنهج قائم أساسا على الذّوق فهو بهذين الاعتبارين يحمل مواصفات الذّات فإذا أردنا أن نفهمه احتجنا إلى أمرين هما المنهج واللّغة. وإذا أقررنا بأنّ اللغة ليست وعاءً للذّوق الصّوفي واجهنا السؤال التالي: كيف نستطيع أن نحيط بمعاني هذا الذوق؟

يترتّب على هذا الإشكال المندرج تحت فلسفة المعنى أو فلسفة اللّغة إشكالٌ آخر من جنسه ولكنّه متّصل بعلم المنهج وهو: كيف يكون المنهج العقلي الموضوعي وسيلة لفهم المعاني الذّوقية الذّاتية ؟

---

(1) **المنهجية: Méthodology / Méthodologie.**

(2) **علم المصطلح: Terminologie.**

والجواب على هذا السؤال هو أنّ الغموض الواقع في فهم التصوّف الإسلامي له أصلان رئيسيان: أحدهما من ذات التصوّف هو اللّغة الصّوفية, والآخر من خارج التصوّف هو المنهج الموضوعي في تعامله مع الدّوق الصّوفي.

ويستطيع الباحث المنصف أن يكتشف بسهولة بأنّ هذين الإشكالين لهما

....

صفة واحدة هي الصّفة المعرفيّة ولهذا فهما جديران بالبحث من زاوية فلسفة العلم أو الإبستيمولوجيا أو ببساطة من زاوية العلم المجرّد الذي ينحو نحو فهم الحقيقة ما استطاع مستخدِمُه إلى ذلك سبيلا.

أمّا السّبب الذي هو من ذات التصوّف وهو اللّغة فإنّنا نجده يتجلى في ثلاثة مظاهر:

أ-المظهر الإصلاحي المجرّد كقولك المقام والحال والجذب والسّلوك إلخ...

ب-الشّطح وهو مظهر غريب يتمثل في استخدام هذه المصطلحات وغيرها في كلام غير مفهوم في كثير من الأحيان وربّما يوهم الكفر في أحيان أخرى.

ج – الرّمز بجميع أنواعه

وسأحاول قدر المستطاع وأنا أبحث اللّغة الصّوفية أن أبيّن أنّ في هذه اللغة ما هُو ذو أصل قرآني أو سني ولكنّه قد يختص بمعنى جديد لا عهد للباحث به فيجد نفسه بحاجة إلى النّظر في المعنى الخاص لهذا المصطلح قبل أن ينتقل إلى استخدامه في المصادر الصّوفية.

....

فلا شك إذن أنّ الوقوف مع المعاني الخاصّة لأهمّ هذه المصطلحات يغدو ضرورة تُمليها طبيعة هذا البحث.أمّا في جانب قراءة النّصوص الصّوفية فإننا نجد أنفسنا أمام نصوص هامّة تتجلى في جانبين من التصوّف هما:

الأخلاقي و العرفاني [1], وإذا كنّا نستطيع أن نضرب صفحا عن اللّون الأوّل من النّصوص لسهولة فهمها كما هو الشّأن في كتب المحاسبي أو الغزالي فإنّنا لا نستطيع أن نتجاهل اللّون الأخير الذي جاءت نصوصه معقّدة جدّا كما هو الحال في كتب ابن عربي وابن سبعين و الجيلي وغيرهم, ولذلك نجد أنفسنا أمام مشكلة هي أنّنا لا نفهم كلامًا كُتب بلسان عربيّ مبين ! ويُستحسن في هذا المقام أن نقف مع نصوص نموذجيّة تعبّر عن هذا المعنى. أمّا ما يسمى بالشطحات فكلام صادر عن الصّوفي تحت وطأة الأحوال التي يعانيها, شأنه في ذلك شأن الرّموز حكميّة كانت أو حرفيّة أو عددية أو فلكيّة أو حتّى غزلية إشارية وتحتاج إلى وقفة خاصّة ضمن مبحث خاص[2] ويقتضي المنهج العلمي منّا الوقوف عند بعضها رغبة منّا في استجلاء الحقيقة, ولكثرة ما لحق التصوّف الإسلامي بسببها. لذا نستطيع أن نقول بشأن اللّغة الصّوفية إنّها تقودنا إلى جملة من الاستنتاجات, منها:

أ – أصالة المصطلح الصّوفي
ب- صعوبة هذا المصطلح
ج- خصوصيّة هذا المصطلح
د- ضرورة اعتناء الباحثين بلغة التصوّف
هـ- استنتاجات أخرى.

بعد أن نتخطى مشكلة اللّغة الصّوفية بمختلف جوانبها أي الرمز والمصطلح والشّطح نقف لنتساءل:والآن وقد استطعت الإلمام بلغة التصوّف كيف أقرأ هذا العلم وهو تجربة ذوقيّة في شكلها الأكبر؟ والجواب هو التّالي:إمّا أن أتصوّف لمعانقة الحقيقة الذّوقية لهذا المبحث وإمّا أن أتحرّى الحقيقة بعقلٍ موضوعي قدر استطاعتي.

([1]) العرفاني: gnostique ويسمى أحيانا غنوصّيا اشتقاقا من الكلمة الأعجميّة هذه. وهو التصوّف الذي كتب بلغة معقدة وبرمزيّة يصعب معها فهم نصوصه وأقوال أصحابه. وسنحاول إماطة اللثام عن كنهه في آخر مبحث اللّغة.

([2]) وهو ما فعلناه إذا خصّصنا مبحثا للرّمز في مختلف هذه التّفريعات وهذا المبحث واقع ضمن دائرة علم الرّمز أو السّيميولوجيا الصّوفية

فأمّا المنهج الأوّل فيعفينا من طرح المشكلة المعرفيّة أصلا, وأمّا المنهج الأخير وهو مسلكنا في هذا البحث فإنّه يفضي بنا إلى هذا السّؤال الهام:

هل المقدمّات العقليّة التي ينطلق منها المنطق الإنساني إذا أضفنا إليها الرّوح العلمي – الذي لا يعني شيئا سوى الموضوعية في البحث والحكم – يكفيان للإحاطة بموضوع ذوقيّ وجدانيّ كالتصوّف الإسلامي؟ إنّ هذا هو الإشكال الذي سنحاول الجواب عليه في هذه الأطروحة.

....

إنّ ما تواطأ الباحثون على تسميته فلسفة إسلامية إضافة إلى كلّ العلوم الشّرعية الحادثة في الملّة كعلم الحديث وعلم أصول الفقه وعلم الفرائض وعلم القراءات وعلم التصوّف وما إليها تطفح كلّها بنظرية أصيلة للمسلمين حول المعرفة في الإسلام بعد هذا التّعريف التمهيدي لنظريّة المعرفة.

إنّ نظريّة المعرفة تسميّة مركبّة من جزأين هما:

1 – **النظريّــة** [1] : وتعني مجموعة من الأفكار والمعارف المتناسقة بعد أن كانت تعني عند اليونان تأمّل العالم وخاصّة الكواكب [2]. وتطوّر معناها في عصر النّهضة فأصبحت تعني كلّ ما يبدعه العقل البشري. إلاّ أنّ التقدّم العلمي حصر معناها في التركيب العقلي الواسع الذي يهدف إلى تفسير عدد كبير من الظّواهر يقبله أكثر العلماء في وقته من جهة ما هو فرضيّة قريبة من الحقيقة مثال ذلك نظرية الذرّة [3].

2 - **المعرفــة** [4] ومعناها العلم بالشيء أو الاطّلاع عليه. وهي التّصوير الذّهني للشّيء المعروف أو هي صورة لما يجري في

([1]) في الإنجليزية Theory وفي الفرنسية Théorie و في اليونانية Theoria

([2]) Librairie Larousse Paris 1964 ,Didier Julia, Larousse philosophique .P.300

([3]) جميل صليبا, المعجم الفلسفي, دار الكتاب اللبناني بيروت 1978, ج2.ص 478.

([4]) المعرفة (Gnosis) أو (knowledge) في الإنجليزية (Connaissance) في الفرنسية من اللاتينية (Cognito) أصله الفعل (Cognescere) أو (Noscere) ومعناه عرف.

العالم. وعند البعض هي تأليف فكريّ يأتي من طريق الحواس ويسمّى بسيطا ومن طريق العقل ويسمى مركبا [1].

([1]) **لأنّ ميزة العقل التحليل والتّركيب**

ويرى البراجماتيون [1] أنّ المعرفة بيان لما يمكن أن يكون عليه سلوكنا في الحياة العمليّة. بخلاف المثاليين فالمعرفة بنظرهم هي والوجود شيء واحدٌ ولذلك تتشابه المدركات لأنّها صورة مصغرّة لحقيقة كبرى هي الله. وقد عرّف الجرجاني المعرفة بأنّها " حالٌ مسبوقة بنسيان حاصل بعد العلم ولذا يسمّى الحقّ تعالى بالعالم دون العارف " [2].

ولهذا قال بعضهم إنّ نظريّة المعرفة هي " رأي الفيلسوف في تفسير المعرفة أيّا كانت الحقيقة المعروفة " [3]. فهي بهذا المعنى مجموع الآراء والأفكار التي يكونّها الفيلسوف حول الحقائق أيّا كان نوعها حسّية كانت أم عقلية أم ذوقيّة إلخ... ولا شك أنّ هذا التّعريف يُبقي موضوع الحقيقة مفتوحا خلافًا لمن يرى أنّ مباحث نظرية المعرفة تنحصر في:

1– تعريف مادّة العلم
2 – التمييز بين ما هو موضوعي وما هو ذاتي.
3- البحث في موضوع الوجود والتغيّر.

وقد عكس المعجم الفلسفي " لاروس " النّزعة الدّيكارتية عند الفرنسيين إذ جاء فيه." إنّ نظرية المعرفة هي كلّ تفكير نقديّ في طبيعة وحدود العقل البشري ".[4] واختصر صاحب (المعجم الفلسفي) هذه التعريفات حين قال إنّ نظريّة المعرفة هي:

1 – البحث في طبيعة المعرفة وأصلها وقيمتها ووسائلها.

2 – هي البحث في المشكلات الفلسفيّة النّاشئة عن العلاقة بين الذّات المدركة والموضوع المدرك أو بين العارف والمعروف [5].

ولن نحيد عن جادّة الصّواب إذا اكتفينا بالتّعريف الأوّل أعني القائل بأنّ نظريّة المعرفة هي البحث في طبيعة وأصل وقيمة ووسائل المعرفة فيكون طرحنا لمشكلتي المصطلح والمنهج بعد تعريف علم التصوّف الإسلامي إنّما هو نزول منطقي عند مقتضى هذا التّعريف الموجز الدّقيق.

([1]) البرجماتية وهي مضادة العقلانية ولا تعترف بالحقيقة إلاّ من خلال الفائدة العمليّة وهي مدرسة وليام جيمس وجون ديوي (لاروس الفلسفي ص 239).
([2]) الجرجاني, كتاب التعريفات, مكتبة لبنان, بيروت 1969, ص 163 لفظ معرفة.
([3]) د/ محمود عبد القادر, نظريّة المعرفة, دار الفكر العربي.بيروت 1966 ص 7.
([4]) Didier Julis, Larousse philosophique P.301
([5]) جميل صليبا , المعجم الفلسفي.ج2, ص478.

وقد رأيت وأنا أدرجُ مبحث التصوّف الإسلامي ضمن دائرة المعارف الإسلاميّة أن أخصص صفحات في هذا الإطار العلمي – المعرفي قبل الخوض في المعنى الخاصّ بالتصوّف.

لقد اختصر أحد الباحثين (1) المباحث المعرفيّة في الإسلام بالشّكل الذي يلي:

(1) أحمد زكي تفّاحة, الإسلام والحكم, دار التعارف, بيروت 1977.

1 – **<u>تنظيمات الإسلام:</u>**

أ- علاقة الإنسان بربّه وتشمل العقائد والعبادات.

ب- علاقة الإنسان بنفسه وتشمل الأخلاق.

ج- علاقة الإنسان بأخيه الإنسان وتشمل المعاملات والجنايات والعقوبات

د- علاقة الدّولة بالدّول الأخرى.

2 – أقسام التّشريع الإسلامي

أ- **<u>العبادات</u>**

* بدنيّة كالصّلاة والصّيام
* مالية كالزّكاة
* مركبّة كالحج والجهاد.

....

ب- **المعاملات والعقود**

* علاقة الإنسان بالإنسان كالبيع والرّهن والزّواج.
* علاقة الفرد بالدّولة
* علاقة الدّولة بالدّولة في حالات السّلم والحرب والحياد
* الإيقاعات كالطّلاق والعتق والوقف.

ج- **الأحكام كالميراث والديّات**

د- العقوبات وهي مقدّرة كالقصاص وغير مقدّرة كالتّعزيز

3 – مقاصد الشّريعة

أ- الضّروريات الخمس (النّفس – العقل – الدّين – العرض - المال).

ب- الحاجات (عدم الحرج في الأوامر – عدم التّكليف بما لا يطاق).

ج – التّحسينات وهي مكارم الأخلاق. (1).

إنّ النّاظر بإمعان في ثنايا القرآن الكريم والسنّة النبويّة المطهّرة يجد زخما من النّصوص تحثّ كلها على العلم والمعرفة وترفع من شأن المشتغل بهما. وهي نصوص نستنتج منها:

---

(1) وهذا المبحث يشير إلى مقام الإحسان ومعناه التّزكيّة أو التّربية الرّوحية وهو الأصل في التصوّف الإسلامي. وقد جعل الأكثرون تزكية النّفوس وتطهيرها منهجا لمعرفة الله, فالعارف حينئذ هو الذي صفت نفسه فعرفها فعرف ربّه.

1 – الأمر بطلب العلم وحثّ عليه
2– حصر المعرفة في العلماء
3 – رفع درجة العلماء عند الله بما يترتّب عليه بداهة رفعها بين النّاس.

فلا غرابة أن توصف حضارة المسلمين حين رفعت بين بنيها راية العلم بأنّها شمس طلعت على الغرب [(1)]. وقد أرجع بعض الباحثين سبب التفوّق العلمي عند المسلمين إلى ميزتين أساسيّتين هما:

1 – التّسامح الدّيني إذ رسّخ الإسلام في أبنائه احترام أهل الدّيانات الأخرى وعدم التّفاضل بلون أو جنس [(2)].

2- الحضّ على طلب العلم على نحو لا مثيل له, ونجد الرّوح المعرفي عند المسلمين زمن تفوّقهم الحضاري يمتاز بثلاثة أشياء:

1- توجّه جماعي تلقاء إيقاظ العقل من حيث هو مناط التّكليف وأداة أساسية لقراءة الكون وما فيه.

2– إخلاص للحقّ يسقط معه اتّهام النّاس في اجتهاداتهم وأفكارهم.

3– رحابة أفق اتّسعت للأفراد والجماعات وإن اختلفت مذاهبهم ومشاربهم. وقد أفسدت هذه الصّورة النيّرة بعض مظاهر التعصّب للرّأي أحيانًا ولكنّها في حكم ما يحفظ ولا يقاس عليه.

والمعرفة في الإسلام لها وجهان: مثاليّ أدواته القلب والرّوح والعقل المشرق أو الإشراقي ووجه كونيّ تندرج تحته المباحث الحسيّة.

فالوجه الأوّل يتّجه عموديّا ومجاله المعارف الذّوقيّة والبحث في أصل وأبعاد النّفس الإنسانية ومحبّة الله سبحانه وتعالى. أمّا الآخر فيتّجه أفقيّا للبحث في أثر الإنسان في العمران والفكر والبحث في ما يحيط به من ظواهر وآثار مضبوطة بقوانين يكتشفها ويستفيد منها.

وقد أمر الإسلام بطلب المعرفة فتكرّرت اشتقاقات فعل عرف كقوله تعالى

(وَقُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ) [(1)].

[(1)] زيغريد هونكه, شمس العرب تستطع على الغرب, ترجمة وتحقيق الدكتور فؤاد حسنين علي, دار رحاب الجزائر 1986.

[(2)] د/ محمّد عبد الرّحمن مرحبا, الجامع في تاريخ العلوم عند العرب, الطبعة الثالثة, المؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر – منشورات عويدات باريس, بيروت, 1988.ص7.

وقوله (**الَّذِينَ آتَيْنَاهُمْ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ**) [2] وقوله (**لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انقَلَبُوا إِلَى أَهْلِهِمْ**) [3] وقوله (**فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ**) [4] إلخ...

([1]) سورة النّمل الآية 93.
([2]) سورة البقرة الآية 146.
([3]) سورة يوسف 62.
([4]) سورة التحريم الآية 20.

وقد ورد الفعل عرف بمختلف اشتقاقاته ثلاثمائة وسبعا وأربعين مرّة في كتب الصّحاح [1].

هذا ولم يضع الإسلامُ حدًّا للبحث المعرفي خلافا للمسيحيّة التي يعرف كلّ باحث منصف تاريخ محاكمها التفتيشيّة [2].

بل إنّ هذا الدين الحنيف في الخطاب القرآني و الحديثي قد سعى لتحقيق أمرين هامّين هما:

1– الوصول إلى الحقائق الإيمانيّة عبر الحقائق التي يصل إليها العلم.

2– إسعاد الإنسان في حياته الماديّة بتسخير ما يتوصّل إلى اكتشافه أو صنعه تسخيرا يخدم العيش الكريم لبني البشر في إطار حدّ من الأخلاق.

ولا يفوتني وأنا أتحدّث عن الأخلاق أن أشير إلى الرّوح المعرفي أو العلمي الذي اشترطه الغربيّون في حقل البحث العلمي وعرّفوه بأنّه العقل المنظّم الواضح الذي لا يسلّم بصدق حكم إلاّ بعد تحقيقه والتّدقيق فيه وإقامة البرهان عليه [3].

إنّ هذا الرّوح وإن وأفاد في حقل البحث فإنّ الأمر ليس كذلك في مجال استثمار نتائج العلم والمعرفة.

والمتأمّل في قوله تعالى (**إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ**) [4], يجد أنّ الروح العلميّ يتوسّع ليشمل:

1 – النيّة من طلب العلم
2– حيثيات البحث ونتائجه
3 – استخدام العلم

([1]) أ.ي.ونسنك, المعجم المفهرس لألفاظ الحديث, دار الدّعوة, إستانبول, دار سحنون تونس 1988.ج4.ص189 إلى 196.

([2]) يوجد في الخزانة العاشورية بتونس مخطوط عنوانه (الأنوار النبويّة) لواحد من أواخر مهاجري الأندلس اسمه محمّد بن عيد الرّفيع المرسي الأندلسي يصوّر أحوال المسلمين في أيّامهم الأخيرة مع محاكم التّفتيش النّصرانيّة. ذكر هذا الشيخ محمّد الطّاهر بن عاشور في كتابه (تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنّة) ص140.

([3]) صليبا, المعجم الفلسفي.ج2. ص102.

([4]) سورة فاطر الآية 28.

وجـاء فـي الحـديث الـشّريف: عـالمٌ بـالله يخـشى الله لـيس بعـالم بـأمر الله, وعالم بالله عالم بأمر الله يخشى الله فذلك العالم الكامل وعالم بأمر الله لـيس بعـالم بالله لا يخشى الله فذلك العالم الفاجر[(1)].

([1]) رواه الدّرامي في مسنده.

وقد ساعد على ترسّخ العلوم والمعارف في حضارة الإسلام بالإضافة إلى الرّوح المعرفي الذي تحدّثنا عنه الاستخدام الدقيق لمناهج الاستنباط والاستقراء والقياس والتّحقيق بما أدّى إلى ظهور علم لا نظير له في تاريخ الثقافة الإنسانية, هو علم الجرح والتّعديل, أو ببساطة منهج البحث فيمن يؤخذ عنه الحديث.

وهذه اللّفتة تقودنا إلى الحديث عن المنهج استكمالا لوقفتنا الموجزة مع نظرية المعرفة.

إنّ علم المنهج هو "علم التّفكير أو طريقة كسب المعرفة, أو إنّه الطّريقة التي يتّبعها الباحث في دراسة مشكلة الاكتشاف الحقيقية أو إنّه خطوات منظّمة يتبعها الباحث في معالجة الموضوعات التي يقوم بدراستها أو هو فنّ التنظيم الصّحيح لسلسلة من الأفكار العديدة إمّا من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين أو من أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين " (1), وتتعدّد أشكال المناهج بتعدّد العلوم وقد يستعمل الباحث مناهج خاصّة لمسائل جزئيّة داخل العلم الواحد(2) مع وجود قواسم مشتركة بينها جميعا.

قال الزّمخشري " نهج أخذ النّهج والمنهج والمنهاج, وطريق نهج وطريق نهجة, ونهجت الطريق بيّنته, وانتهجته استبنته, ونهج الطريق وأنهج: وضح " (3)

فالمنهج والمنهاج بمعنى واحد وتؤدّي معنى الأسلوب والطريقة الواضحة.

وقد وردت لفظة منهاج في القرآن الكريم مرّة واحدة في قوله تعالى **(لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا)** (4).

قال القرطبي " المنهاج الطريق المستمر وهو النّهج والمنهج " (5) والآية في تفسيره تبيح جواز الاختلاف في الفروع (6), فهي تدل على اختلاف المناهج وتفاوت العقول في الإدراك والفهم والإطّلاع.

---

(1) د/محمد عبد اللطيف العبد, مناهج البحث, دار الكتب العلمية, بيروت 1979 ص7.

(2) د/ عبد الرحمن بدوي, مناهج البحث العلمي ص 23.

(3) الزّمخشري, أساس البلاغة, دار بيروت للطباعة والنّشر 1984 ص 660/659 ص .

(4) سورة المائدة الآية 48.

(5) القرطبي, الجامع لأحكام القرآن, دار الكتاب العربي للطباعة والنّشر, القاهرة 1967.ج6 ص 211.

(6) نفس المصدر, ج2.ص130.

وقد وردت اللفظة نفسها في الصّحاح بمعنى الطريق [1].قال الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي :"ما كان للمسلمين لولا العقيدة الدّينية أن يحمّلوا أنفسهم مؤونة منهج شاقّ يستنفد الكثير من الوقت والجهد دون أن يكون له حصيلة من كسب مادّي معيّن ثم يستبدون في التمسّك به حتّى يغدو مصطلحا لهم جميعا يتعارفون به ويلتقون عليه"[2]. وقد نعى القرآن الكريم على أناس استخدام عقولهم في الأوهام والظنون, قال تعالى (**وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنْ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ**) [3].

قال الدكتور البوطي:" وأنت ترى كيف يتمثّل في هذا الدّافع النّهيُ عن تبنّي أيّة فكرة حتّى الدّين نفسه إلاّ عن طريق ما يثبته العقل الصّافي من الدّلائل اليقينية التي من شأنها أن تكشف عن حقيقة المطلوب" [4].

والنّاظر في المطلوب يجده إمّا نظريا لا يحتمل التجربة وقاعدة التّعامل معه هي:" إن كنت ناقلا فالصحّة أو مدّعيا فالدّليل" وإمّا حسّيا يحتمل التّجربة والمشاهدة فالبحث فيه موكول لحواسّ الإنسان ولاستنتاجاته العقلية بعد ذلك. وحتّى المواضيع النظريّة التي لا نصّ فيها فإنّنا نجد لها في مباحث المسلمين طريقتين علميّتين هما دلالة الالتزام والقياس ومعناهما:

1 – **<u>دلالة الالتزام:</u>** إنّ هذه الدّلالة ليست علاقة العلّة بالمعلول بل هي التلازم بين قرينين بحيث يصبح أحدهما دالاً على الآخر مثل أن يدلّ وجود معلّمين في قرية معيّنة على وجود مدرسة للتعليم, و أن يدلّ وجود مكتبة عائليّة على وجود فرد أو أكثر من الأسرة يعرف القراءة.

وفائدة هذه الدلالة هي الاستقراء فلسنا بحاجة إذا وجدنا القرين الأوّل إلى البحث عن الثاني لأنّه يستلزمه استلزاما ثلاثي الأبعاد.

([1]) مسند الإمام أحمد ج4 ص 273, ج1.ص236. صحيح البخاري ج1 باب الإيمان.
([2]) د/ محمد سعيد رمضان البوطي, كبرى اليقينيات الكونية, دار الفكر دمشق 1991.ص30.
([3]) سورة يونس الآية 36.
([4]) د/ البوطي, كبرى اليقينيات الكونية ص30.

أ-اللّـزوم غيـر البـيّن وهـو الـذي لا يتكامل إلاّ باجتماع القرينين.

ب -اللّزوم البيّن بالمعنى الأعمّ ويتوقف علـى إدراك المـدرك للقرينين كلّ لوحده كدلالـة واجب الوجـود وهو الله على القِدم. وهذا اللّزوم لا يحتاج إلى برهان.

ج – اللّـزوم البيّن بـالمعنى الأخصّ وفيـه يـدلّ وجـود القرين الأوّل على قطعيّة وجود الثـاني كصوت الآدمـي فإنّـه دليل وجود إنسان ولو لم نره.

2– **القيـاس**: ومعنـاه أنّ الباحـث إذا تأمّل علاقـة العلّـة والمعلول وثبت عنده الاطّراد بغير مصادفة أو دخول عامل ثالث اعتمد هذه الـصّورة كمبـدإ أوّل بـشرط تـأثير العلّـة فـي المعلـول. ونقـصد بالتـأثير التّـأثير الظـاهر وهـو غيـر التّـأثير الأصـلي أو الأوّل الـذي ينـسبه المتكلّمـون وعلمـاء التوحيد إلى الله سبحانه وتعالى.

ويمكن بهذا التعريـف أن نقـول مـثلا بـأنّ القيـاس الأصـولي فـي الإسـلام مختلف عن القياس الأرسطي عند اليونان أو عمّا سمّاه الدكتور البـوطي المـنهج الاستردادي عند علماء الغرب وهو " أن يعكف الباحث على مـا تجمّـع لديـه مـن آثار وأحداث فيقدح فيها الملاحظة والوجدان والخيال ليستنتج من وراء ذلـك مـا قد يطمئن إليه من مبادئ وأحكام ووقائع". (1)

---

(1) المصدر السابق ص42, د/ عبد الرحمن بدوي, مناهج البحث العلمي ص 200.

ولا غرابة بعد هذا أن يقول الدكتور محمود قاسم إنّ أبا العقلانية الغربية الحديثة روني ديكارت قد كان تابعا في نقده للمنطق اليوناني لابن تيمية بل إنّه لم يزد شيئا على ما قاله [1]. ولا غرابة أيضا أن تكون أصول المنهج العلمي عند الأوروبيين هي نفسها التي وضعها المسلمون حسب رأي الدكتور إبراهيم مدكور. فقد قال ابن خلدون " إنّ التجربة وفحص الحقائق الجزئيّة واستقراء الحوادث الشخصيّة ومباشرة الكون من طريق الحواسّ والعقل هي الدّعامة التي يقوم عليها العلم بحقائق الأشياء"[2]. وهو ذات الشّعار الذي كان رافدا من روافد النّهضة العلميّة في الغرب.

وأود قبل ختم الحديث عن وسيلة المعرفة داخل الإطار الكبير الذي سمّيته نظرية المعرفة في الإسلام أو عند المسلمين أن أقف عند أنواع القضايا وأنواع الأحكام بإيجاز غير مخل من شأنه أن يخدُم في جوهره أمانة العلم.

إنّ القضايا هي النّاتج الضّروري لكلّ علم فهي قاسم مشترك بين علم المنهج ونتائج العلوم, وهي في المباحث الإسلامية الشرعية أربعة أنواع:

1 – قضايا بديهية لا يمكن إنكارها أو الخروج عليها لكونها معلومة بالضّرورة.

2- قضايا غير قابلة للاختلاف ولا يمكن أن تفهم إلاّ في ضوء الفهم النّبوي أو القرون المشهود لها بالخيريّة.[3]

3– قضايا قابلة للاختلاف بشرط التزام ضوابط في فهمها.

4– قضايا اختلف فيها المجتهدون لتعارض في النّصوص التي وصلتهم أو لاحتمال النصّ أكثر من فهم. [4]

وهذا التّقسيم يشير إلى وظيفتين في المعرفة وتحديدا في وسيلتها هما الاكتشاف والتّعليل ويقف حاجزًا أمام القضايا الموجّهة.

<u>أما الأحكام فثلاثة أنواع</u>:

([1]) د/ محمود قاسم, دراسات في الفلسفة الإسلامية الطبعة الأولى دار الكتب الحديثة القاهرة بدون تاريخ ص 23.

([2]) د/ محمد عبد الرحمن مرحبا, الجامع في تاريخ العلوم عند العرب ص 561.

([3]) هي القرون الثلاثة الأولى بنصّ الحديث.

([4]) يعرّف الاجتهاد بأنّه بذل الوسع في الوصول إلى ما يعتقد أنّه مراد الشّارع. ولهذا تتعدّد الفهوم والاستنباطات فيكون الاختلاف صورة لروح المجتهد والاجتهاد معا.

1– حكم تعبّدي وهو الحكم المحض الذي لا يهتدى إلى الحكمة من وراءه.

2– حكم معلّل وهو الحكم الذي تكون علّته منصوصا عليها أو مشارًا إليها.

3 – حكم متوسط بين التعبّدي والمعلّل وهو الذي استنبط له الفقهاء علّة.

وينقسم الحكم بعد ذلك حسب الصّورة التي يأخذها إلى حكم عادي وحكم شرعيّ وحكم عرفيّ. وليس هذا مجال التّفصيل.

إنّ دعائم المنهج في مختلف العلوم التي مارسها المسلمون قائمة ولا تحتاج إلى شواهد. وقد اختصر الدّكتور محمد الدّسوقي هذه الدعائم في عشرة (1).

أتّوقف عند الدّعامة التّاسعة منها لارتباطها المباشر بعلم التصوّف ومشكل اللّغة الذي أخذ في طرحنا حيّزًا محترما. هذه الدّعامة هي الارتباط الوثيق بين اللغة العربيّة وفهم الإسلام. فقد نقل الدّسوقي عن الشّاطبي قوله:" إذا كانت الشّريعة عربيّة فلا يفهمها حقّ الفهم إلاّ من فهم اللّغة العربية حقّ الفهم لأنّهما سيّان في النّمط ما عدا وجوه الإعجاز فإذا فرضنا مبتدئا في فهم العربيّة فهو مبتدئ في فهم الشّريعة..فإذا انتهى إلى درجة الغاية في العربيّة كان فهمه في الشّريعة حجّة"(2)

قال ابن خلدون " لا بدّ من معرفة العلوم المتعلّقة بهذا اللّسان لمن أراد علم الشّريعة " (3).

ولن أنتقل من هذه التوطئة إلى ما يليها من مباحث قبل ذكر أهمّ المناهج التي اعتمدها المسلمون في بحوثهم وإن كان لأستاذنا المشرف الدّكتور عبد الرزاق قسوم رأي مغاير وهو الحديث في المناهج في الباب المخصّص لمشكلة المنهج عند المتصوّفة.

---

(1) وهي إجمالا تعبيرا عن الروح العلمي عند المسلمين. منها أنّه لا حدود للبحث في عالم الشهادة ومراعاة تتابع الأجيال في التّحصيل العلمي ورفض الدّراسة المبنية على الخيال والارتباط بين اللغة والعلم, وأخلاق العلماء, كما مرّ ذكرها واعتماد المنهج النّقلي في العلوم المستوجبة لذلك إلخ....

(2) الشاطبي, الموافقات, دار إحياء التراث العربي, بيروت. بدون تاريخ.ج4.ص60.

(3) ابن خلدون/ المقدّمة. الدار التونسية للكتاب تونس, المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر, 1984 ص 1055

يمكن أن نذكر من ضمن هذه المناهج:

1 – **المنهج النّقلي**: تعتبر الرّواية حجر الأساس في هذا المنهج إذ ينقل المتعلّم عن شيخه نصيبا قلّ أو كثر لينقله هو بدوره إلى غيره. ولا شكّ أنّ كثيرًا ممّا وصلنا من علوم المسلمين قد جاءنا من هذا الطّريق.

2– **المنهج الاستقرائي** : ويعتبر, الدّكتور عثمان مواقي " المعبّر عن روح الحضارة الإسلامية " (1). وقد عرّف الإمام أبو حامد الغزالي الاستقراء بأنّه " أن تتصفّح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلّي حتّى إذا وجدت حكما في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكليّ به " (2) ويتميّز هذا الاستقراء العلمي بـ :

أ – البحث والملاحظة والتّجربة

ب – الكشف أو الفرض

ج – التثبّت من صحّة الفرض.

3– المنهج الاستنباطي وهو منهج يقوم على الوصول إلى النّتيجة عبر مقدّمات ثمّ التّسليم بصحّتها بصفة نهائية وهي:

أ- **البديهيّات:**وهي قضايا صادقة ضرورة كقولنا الكلّ أكبر من الجزء.

ب- **المسلّمات:** وهي القضايا غير المتناقضة والتي لا يمكن البرهنة عليها لشدّة عمومها كقولنا لا يمكن الرّبط بين نقطتين بأكثر من خطّ واحد.

ج- **التّعريفات:** هي المصطلحات الخاصّة بكلّ علم وهي تختلف بداهة من علم إلى آخر.

وقد ذكر صليبا في معجمه أربعة أنواع من التّعريف هي:

* التّعريف المفرد بالمقوّم وهو تعريف الشّيء بفصله كقولنا إنّ الإنسان ناطق.

---

(1) د/ عثمان مواقي, منهج النّقد التاريخي عند المسلمين الطبعة الأولى الاسكندرية, بدون تاريخ ص 83.

(2) أبو حامد الغزالي, معيار العلم, تحقيق د / سليمان دنيا, دار المعارف بمصر بدون تاريخ ص 160.

* التعريف المفرد باللاّزم وهو التّعريف بالخاصّة كقولنا المثلّث هو الشّكل الذي تكون زواياه الدّاخلية مساوية لقائمتين.
* التعريف المركّب بالمقوّم وهو الذي إذا توافرت فيه بعض الشروط كان حدا تامًّا كقولنا الإنسان حيوان ناطق.

....

* التعريف المركّب من غير المقوِّمات و هو الذي إذا توافرت فيه بعض الشروط كان وصفا.ويقصد من التّعريف تحصيل صورة الشّيء في الذّهن أو توضيحها.

4– منهج التّحليل والتّركيب ويقوم على الرّبط بين أجزاء مبحوثة تأكّد العقل من سلامتها للوصول إلى أحكام وقضايا. وهو عمليّة عقليّة محضة.

إنّ وجود المنهج الكلامي في التّوحيد والحسابي في المواريث والاستنباطي في الفقه والاستقرائي في المقاصد ومنهج الجرح والتّعديل في الحديث والدّلالة السّمعية في القراءات إلخ.... تشهد على الاستخدام المتخصّص في البحث المعرفي عند المسلمين لجملة هذه المناهج وغيرها فبأيّ منهج سنقرأ التصوّف الإسلامي بل ما هو المنهج الذي يعرضه علينا هذا العلم؟ ذلك ما سنحاول الإجابة عليه في باب خاصّ من هذه الأطروحة.

ولكن بعد أن نكون قد تأمّلنا هذا التّعريف لنظريّة المعرفة – أو الإبستيمولوجيا – للباحث اليوغسلافي ميودراغ سيكيتش إذ يقول:" إنّ فلسفة العلوم هي المبحث الذي اشتمل على أهمّ المفاهيم العلميّة ومناهج البحث في العلوم وعلى قيمة النتّائج التي بلغها التطوّر العلمي وأثرها على الإنسان والمجتمع ". [1]

إنّ هذا التّعريف يخلص بنا إلى أنّ نظريّة المعرفة أو فلسفة المعرفة أو فلسفة العلم على اختلاف التّسميات لها وظيفتان رئيستان هما:

1– استجلاء أهمّ المفاهيم والمصطلحات والمناهج في مجال البُحوث المتّصلة بالإنسان.

([1]) Miodrag Cekic:philosophy and science, from: proceedings of the world congress of philosophy Tome1.P44 Sofia 1973. XVth

2– تقويم نتائج البحث في علوم الإنسان وأثرها في الفرد والمجتمع.

وسنحاول قدر وُسعنا أن نفعل هذا مع التصوّف الإسلامي وهو مبحث يعجّ بالمفاهيم الذوقية والمصطلحات الحاملة لمعانٍ تُترجم تجارب جوّانية عميقة لعلاقة المخلوق بخالقه. وهي مفاهيم وتجارب كثيرا ما جاءت في ثوب رموز يمكن أن يضعها يقينا ضمن دائرة السيميائية العرفانية في الإسلام أو سيميائيّة التصوّف الإسلامي أو الوجه السّيميائي للتصوّف الإسلامي الذي نحاول في هذا الطّرح الانتقال به من السّيميولوجي إلى الإبستيمولوجي أي من العرفاني إلى المعرفي.

قبل الوصول إلى تعريف مختصر بعلم التصوّف أجدني مضطرا لتقديم ثلاث ملاحظات هي في غاية الأهميّة بالنّسبة للمنهج الذي آليت على نفسي اعتماده في هذه الأطروحة:

1 – الملاحظة الأولى تتعلّق بدراسات المستشرقين للتصوّف الإسلامي. وتأتي قيمة هذه الدّراسات من كونها أخرجت إلى العالم غير الإسلامي جزءًا لا بأس به من كتب ومصنّفات الصّوفية الكبار سواء وهي تحاول ربط محتواها برهبانية النّصارى أو وهي تُصدر أحكاماً منصفة – في تقديري الخاص – لبعض روّاد الرّوحانيّة المسلمين.

....

وفي هذه الملاحظة الأولى أودّ أن أقول إنّ عدم استشهادي بكثير ممّا كتبه المستشرقون إنّما يعود إلى سببين أساسيّتين هما:

أ-القراءة المصدريّة للتصوّف الإسلامي

ب-الابتعاد عن الدّراسات الموجّهة التي كثيرا ما نصادفها في هذا اللّون من القراءة أعني القراءة المرجعيّة. (1)

هذا ويوجد صنفان من المستشرقين, صنف بحث التصوّف الإسلامي بعمق لكن لم تَخْلُ دراساته من بعض التعصّب أمثال لويس ماسينيون وهنري كوربان ونيكولسون وآربري (2), وصنف آخر كتب بعمق أكبر ومع أنّ بحوثه قليلة بالنّسبة للصّنف الأوّل إلاّ " أنّها بالغة الأهميّة لفهم التصوّف فهما صحيحًا " (3), وأذكر بهذا الشأن خاصّة روني غينون وتيتوس بوركاردت اللّذين أرجعا التصوّف إلى أصله الإسلامي. وسنقف في الفصل الخاصّ بالرّمز إلى بعض إسهاماتهما بهذا الصّدد.

2– الملاحظة الثانية تتعلّق ببعض الدّراسات والبحوث التي حاولت حصر التصوّف الإسلامي ضمن دائرة البحث النّفسي. ولعلّ هذا راجع إلى بعض الأخطاء المنهجيّة في الدراسة التي حصر أصحابها أنفسهم في دائرة التّجربة الحسّية وحدها " ولم يدقّقوا في فهم مصطلحات الصّوفية التي عبّروا بها عن أحوال وجدانيّة ذاتيّة لا تتصّف بصفة العمومية " (4), فاصطنعوا منهج المماثلة (Analogical method) وهذا " هو الخطأ بعينه لتعذّر مساءلتهم للصّوفي في حالاته الشّعورية الخاصّة مماثلة حقيقية وهم ليسوا بصوفيّة " (5).

هذا بالرّغم من عدم إنكارنا للرّباط الوثيق الذي يصل علم النّفس بعلم التصوّف إذ يكاد يكون موضوعهما واحدًا وهو النّفس الإنسانية بل إنّ بعضهم

---

(1) أعني بالمرجع ما كُتب عن التصوّف الإسلامي وبالمصدر ما كتبه صوفيّة الإسلام أنفسهم.

(2) يمكن أن نضيف أيضا (GARDET) و (RICE) و (MEIER) و (FILIPANNI) و (RONCONI) و (DESACY) و (DERMENGHEM) إلخ ....

(3) سيّد حسين نصر, الصوفية بين الأمس واليوم, ترجمة د/ كمال خليل اليازجي, الطّبعة الأولى, الدار المتحدّة للنشر, بيروت 1975.ص18.

(4) المصدر السابق ص 15.

(5) د/ عامر النجّار, التصّوف النّفسي, دار المعارف بمصر, بدون تاريخ ص 135.

لا يجد حرجًا في القول بأنّ " التصوّف هو علم النّفس أو علم آفات النّفس" [1].
يقول سيّد حسين نصر:" وفيما يتصّل بعلم النّفس فمن الجدير بالذكر أنّ الصوفيّة تشتمل على أسلوب مستوفى لشفاء أمراض النّفس. والرّوح وحدها تستطيع أن تعرّف النّفس وأن تضيء زواياها المظلمة وأغوارها السّحيقة, والإنسان الذي حظيت نفسه بالتّكامل والاستنارة هو وحده يملك الحقّ والوسيلة لشفاء نفوس الآخرين"[2].

3– أمّا الملاحظة الأخيرة فترتبط مباشرة بنظريّة الظّاهر والباطن إذ أنّ " المعرفة التي تعتمد على الشّريعة بجانبيها الظّاهر والباطن هي التي تؤدّي إلى الكمال الإنساني " [3]. وهذه الازدواجية هي التي نبّه الدكتور نصر حامد أبو زيد إلى كونها " تمثّل جوهر المعضلة المعرفيّة. فباطن الإنسان هو حقائق الألوهية وظاهره هو حقائق الكون" [4]. وهذه ملاحظة جيّدة تنفي عن التصوّف تهمة الباطنية بمعناها السّلبي [5], إذ يتأسّس البناء الصّوفي كما سنراه عند المحقّقين من أربابه على الظّاهر والباطن أو الشّريعة والحقيقة أو ببساطة الفقه والتصوّف, ولا شكّ أن القراءة المتعمقة تخلص بنا من النّاحية العرفانيّة إلى القول بوجود عالم كبير هو الكون وعالم أكبر هو الإنسان.

أقف بعد هذه الملاحظات للتّعريف بعلم التصوّف ولكن دون أن تخلو هذه الوقفة من بحث الظّاهر والباطن انطلاقا من الملاحظة الأخيرة التي سقتها.

إنّ علم التصوّف علمٌ شرعيٌّ حادث في الملّة على حدّ تعبير ابن خلدون[6] شأنه شأن بقيّة العلوم والمباحث الإسلامية. ولا أحبّ أن أقف عند مختلف الاشتقاقات اللغويّة التي يرجع الصّوفية وغيرهم إليها فلا يكادُ يخلو منها

([1]) د/ محمد جلال شرف, دراسات في التصوّف الإسلامي, دار النهضة العربيّة للطباعة والنّشر – بيروت 1980 ص7.

([2]) د/ سيد حسين نصر, الصّوفية بين الأمس واليوم, ترجمة الدكتور كمال خليل اليازجي, الطبعة الأولى الدّار المتحدة للنشر, بيروت 1975.ص58.

([3]) د/ نصر حامد أبو زيد, فلسفة التّأويل, الطبعة الأولى, دار الوحدة, دمشق 1983.ص197.

([4]) نفس المصدر ص 195.

([5]) كتب الإمام الغزالي (فضائح الباطنية) وهم غلاة الشّيعة خاصّة لحملهم عقائد تهدم أسس الدّين يزعمون توارثها عن الأئمة من آل البيت إلى حين خروج الإمام الغائب المعصوم. وعقائد الباطنية مبثوثة في كتب الفرق.

([6]) ابن خلدون, المقدّمة, الدار التونسية للنشر, تونس 1984.ج2.ص584.

كتاب اشتغل بهذا الشّأن. ويمكن إيجازها بما ذكره الكلاباذي في (التعّرف لمذهب أهل التصوّف) [1], وهي الصّفاء والصّف والصّفة والصّوف والصّفوة.

([1]) أبو بكر محمد الكلاباذي, التعرّف لمذهب أهل التصوّف, تحقيق محمود أمين النّواوي, الطبعة الثالثة, المكتبة الأزهرية للتراث, القاهرة 1992.

وتكلّف بعضهم [1] كلمة سوفوس أو صوفيا اليونانية التي تعني الحكمة, ومنها ترجمت الفلسفة إلى حبّ الحكمة. والذي تستيقنه نفسي هو أنّ التصوّف كما قال ابن خلدون ومن قبله الكلاباذي – وهو رأي زكي مبارك من المعاصرين – [2] مشتق من الصّوف.
قال أبو عليّ الرّوذباري وقد سئل عن الصّوفي: هو من لبس الصّوف على الصّفاء وأطعم البطن إطعام الجفاء, وترك الدنيا خلف القفا وسلك سبيل المصطفى صلى الله عليه وسلم [3], وقد استأنس الصّوفية في اختصاصهم بلبس الصّوف بآثار من هدي الأنبياء والصّالحين يضيق المجال عن حصرها [4].
وذكر القشيري صاحب (الرّسالة) [5] وهو أحد الأئمة المعتمدين في هذا العلم في تفسيره أنّ الصوفي مركّب من أربعة حروف فالصّاد صبره وصدقه وصفاؤه والواو وجده وودّه ووفاؤه, والفاء فقره وفقده وفناؤه والياء ياء النسبة بها " أضيف إلى حضرة مولاه "[6] .

([1]) كثيرا ما تستند الفرق المعادية للتصوّف إلى هذه الحجة, وهي حجّة تردّها أدلة البحث العلمي, ووصفها الدكتور زكي مبارك بأنّها " ضرب من الإغراب " في المصدر اللاحق ص54.
([2]) د/ زكي مبارك, التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق, المكتبة العصرية – بيروت بدون تاريخ, ص48.
([3]) الكلاباذي, التعرّف لمذهب أهل التصوّف ص 32.
([4]) هي أحاديث وآثار مبثوثة عند أكثر الصّوفية الذي كتبوا في هذا المبحث.
([5]) القشيري, الرسالة القشيرية في علم التصوّف, دار الكتاب العربي, بيروت, بدون تاريخ.
([6]) القشيري لطائف الإشارات , تحقيق د إبراهيم بسيوني, الطبعة الثانية, الهيئة المصرية العامة للكتاب-القاهرة 1981 ج 1 ص 146

ويرى سيّد حسين نصر أنّه ليس من قبيل الاتّفاق وُرود لفظة التصوّف في اللّغتين العربيّة والفارسيّة بمعنى" تحسّس الجمال وقوّة التّمييز في الفنّ " (1) لأنّ سلوك الطّريق الصّوفي – في تقديره– يولّد الشّعور المتزايد بالجمال الإلهي الذي يتجلّى في كلّ مكان " وعلى ضوئه يصنع الصّوفي أشياء ذات جمال يوافق جمال طبيعته الخاصّة " (2).

وإذا نظرنا إلى الكتب التي تناولت الفرق الإسلامية بالبحث (3) لا نكاد نَجد في واحد منها اعتبار الصّوفية فرقة ذات فهم عقائدي خاصّ وهذا حكم جيّد في نظري. وقد علّل الرّازي عدم إدراج الصّوفية ضمن الفرق الإسلامية بأنّ طريقهم التّصفيّة والتجرّد من العلائق البدنيّة " وهذا طريق حسن " (4) وإن كان قد ذكر لهم ستّ طوائف (5). أمّا السّبكي فإنّه حين وصل في كتابه (جمع الجوامع) (6), إلى الحديث عن عقائد أهل السنّة والجماعة فإنّه قال " إنّ طريق الجنيد وصحبه طريق مقوّم" (7).

و حصر حجّة الإسلام الغزالي أصناف الطّالبين للمعرفة في أربع طوائف اعتقد أنّ الحقّ لا يعدوها (8) وهي:

1– المتكلّمون وهم أهل رأي ونظر.

2– الباطنية وهم يدّعون الاقتباس الخاصّ من الإمام المعصوم.

3– الفلاسفة وهم أهل منطق وبرهان.

4– الصّوفية وهم خوّاص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة (9).

---

(1) سيد حسين نصر, الصوفية بين ألأمس واليوم ص25.

(2) نفس المصدر, نفس الصّفحة,

(3) كالفرق للبغدادي أو (الملل والنّحل) للشهرستاني و (الفصل في الملل والأهواء والنّحل) لابن حزم.

(4) نقلا عن د/ محمد جلال شرف, دراسات في التصوف الإسلامي ص 36.

(5) نفس المصدر, نفس الصّفحة.

(6) في فصل عقائد أهل السنّة والجماعة, نقلا عن المصدر السابق صص 39-40.

(7) في فصل عقائد أهل السنّة والجماعة, نقلا عن المصدر السابق صص 39-40.

(8) أبو حامد الغزالي, المنقد من الضلال, تحقيق د/عبد الحليم محمود, الطبعة الثالثة, دار المعارف بمصر, 1988.ص335.

(9) نفس المصدر, نفس الصّفحة.

وقد جعل الإمام الغزالي بعد رحلته في البحث عن الحقيقة المعرفة الحقيقية في طائفة الصوفية. وسيمرّ معنا إن شاء الله بعض من كلامه في طيّات هذه الرّسالة.

وذكر السّراج الطّوسي في كتابه المشهور (اللّمع) (1) أنّ الأصل في جميع ما تكلّم به الصّوفية من العلوم أربعة أحاديث هي:

1– حديث جبريل – عليه السلام - حين سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الإسلام والإيمان والإحسان فقال: الإحسان أن تعبد الله كأنّك تراه فإن لم تكن تراه

فإنّه يراك (2).

2– حديث عبد الله ابن عبّاس حين قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا غلام احفظ الله يحفظك (3).

3– حديث وابصة:" الإثم ما حاك في صدرك " (4).

4– حديث النّعمان بن بشير:" الحلال بيّن والحرام بيّن(5).

وهذا مؤدّاه أن التصوّف الإسلامي يدور داخل فلك الدّين وهو بهذا الاعتبار محكوم بخاصّيتين هما:

1– المواءمة المستمرّة بين الذّوق بأحواله ومقاماته وبين أصول الدّين وضوابطه التي تبقى فيصلا بين المستدرج والمستقيم. وهذه الخاصيّة كان لها " أكبر الأثر في كلّ أنواع التصوّف الدّيني " (6).

2– دراسة الفقه وبعض علوم الدّين قبل الخوض في عوالم الذّوق (7).

---

(1) أبو نصر السّراج الطّوسي, اللّمع, حققه وقدّم له د/ عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور, دار الكتب الحديثة القاهرة, مكتبة المثنى بغداد, 1960.

(2) رواه البخاري

(3) رواه الترمذي

(4) رواه مسلم

(5) رواه البخاري وابن ماجة

(6) عبد الحكيم حسّان, التصوّف في الشعر العربي, مطبعة الأنجلو – مصرية – القاهرة 1954.ص19.

(7) سنعرض لهذه القاعدة عند ذكر قواعد الشيخ زرّوق ضمن اللغة الحكميّة.

والتصوّف ليس منطقا عقليا له مقدّمات يستلزم صدق نتائجها ووحدتها " بل هو معرفة ذوقيّة لدنيّة يهبها الله لمن يشاء " [1] و " رسالة الماهية في الصّورة والمحور في المحيط " [2] وموضوعه " الذّات العليّة " [3] لذلك أثر عن الجنيد قوله [4] إنّما هو تأديب وتهذيب وتذويب, فالتّأديب محل الاستتار وهو للعوّام, والتّهذيب للخوّاص وهو التجلّي, والتّذويب للأولياء وهو المشاهدة.وهو المعنى الذي كرّره حجّة الإسلام الغزالي في كتابه (روضة الطّالبين وعُمدة السّالكين) حين ذكر أنّ مباني الطّريق الصّوفي " اجتهادٌ وسلوك وسيرٌ وطيرٌ "[5].

فالاجتهاد حقائق الإسلام والسّلوك حين يتحقّق العبد حقائق الإيمان والسّير تحقّق بحقائق الإنسان أمّا الطّير فهو " الجذبة بطريق الجود والإحسان إلى معرفة الملك المنّان" [6], فهو أشرف العلوم باعتبار شرف موضوعه وهو الله جلاّ جلاله, فلا عجب أن يكون هو " علم التّقوى " [7] الواقعة " بين الخوف والرجاء "[8], " علم الصديقين " [9] .

و " العمل الواقع على وجه الإخلاص لا غير " [10] أوّله علم وأوسطه عمل وآخره موهبة " فالعلم يكشف عن المراد والعمل يعين على الطّلب والموهبة تبلّغ غاية الأمل " [11] وأصحابه بهذا التّرتيب مريد طالب ومتوسّط سائر ومنتهه واصل وهو العارف بالله تعالى [12] قال السرّاج:" وغاية جميع العلوم إلى علم

([1]) د/ محمد جلال شرف, دراسات في التصوّف الإسلامي, ص 502.
([2]) سيد حسين نصر, الصّوفية بين ألمس واليوم, ص45.
([3]) ابن عجيبة, إيقاظ الهمم بشرح الحكم, تقديم محمد أحمد حسب الله, دار المعارف بمصر, القاهرة 1985.صص 18 – 331 .الطبعة الأولى, دار الكتب العلميّة ببيروت 1986
([4]) السّهروردي, عوارف المعارف.
([5]) أبو حامد الغزالي, روضة الطالبين وعمدة السّالكين, دار النهضة الحديثة, بيروت, بدون تاريخ.ص37.
([6]) نفس المصدر, نفس الصّفحة.
([7]) د/ محمد جلال شرف دراسات في التصوّف الإسلامي, ص135.
([8]) نفس المصدر, نفس الصفحة.
([9]) أبو طالب المكّي, قوت القلوب في معاملة المحبوب, مؤسسة خلدون للدّراسات والنّشر عمّان 1990, ج1.ص354
([10]) عبد الوهاب الشعراني, الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية, تحقيق طه عبد الباقي سرور ومحمد عيد الشافعي, مكتبة المعارف بيروت 1985 ج1.ص 97.
([11]) الغزالي, روضة الطالبين وعمدة السالكين ص31.
([12]) نفس المصدر, نفس الصّفحة.

الحقائق فإذا انتهى إليها وقع في بحر لا غاية له وهو علم القلوب وعلم المعارف وعلم الأسرار وعلم الباطن وعلم التصوّف وعلم الأحوال وعلم المعاملات أيّ ذلك شئت فمعناه واحدٌ"[1]. وهذه التّسميات جميعها تصبّ في محيط واحد هو المعرفة الإلهية ولذلك كان الصّوفي هو وحده " من يعي أسرار التّوحيد " [2] وهو الواصل إلى إحدى المراتب التّالية:

1– شهود ربّ وعبد " وهو أعلاها " [3]
2– شهود ربّ حاضر وعبد غائب
3– شهود ربّ غائب وعبد حاضر
4– شهود ربّ وعبد غائبين [4].

وهذه المراتب الأصليّة مندرجة تحت مقام الإحسان المذكور في الحديث النبويّ الصّحيح[5], ومنه سميّ التصوّف علم الإحسان وهو ذوق محض أنتجته " تجليّات على القلب عند غلبة سلطان الوجد وحالة الفناء بالوجود ".

وهذا الذّوق العالي يعطي علومًا " غير مقتنصة من الألفاظ ولا من أفواه الرّجال ولا من بطون الدّفاتر والطّروس " [6] وهي متفاوتة في عمقها "على حسب الحضرة التي يقع التنزّل فيها " [7].

ومعنى كون هذا العلم يحصل من طريق الذّوق يقودنا إلى استنتاج مهمّ هو أنّ التّجربة الصّوفية تجربة ذاتية تحصل " بالحرقة لا بالخرقة "

و إن كان ابن خلدون قد نقد متصوفة زمانه حين رأى أنّ الأمر " بدأ حرقة و انتهى خرقة " [8] يعني مظهرا لا مخبر من ورائه. والفرق بين الذّائق وغيره هو عينه بين النّائحة والثّكلى قال الغزالي:" فرقٌ بين أن تعرف حقيقة الزّهد وشروطها وأسبابها وبين أن يكون حالك الزّهد وعزوف النّفس عن

([1]) السرّاج, اللّمع, ص457.

([2]) سيد حسن نصر, الصّوفية بين ألمس واليوم , ص53.

([3]) عبد الغني النابلسي, أسرار الشريعة, تحقيق محمد عبد القادر عطا, دار الكتب العلميّة, بيروت, 1985.ص289

([4]) المصدر نفسه, نفس الصّفحة.

([5]) رواه البخاري من طريق سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه

([6]) ابن العربي, كتاب المسائل من رسائل ابن عربي , دار إحياء التراث العربي, بيروت, بدون تاريخ, ج2.ص6.

([7]) نفس المصدر , نفس الصفحة.

([8]) الهجويري, كشف المحجوب, ترجمة د/إسعاد عبد الهادي قنديل, دار النهضة العربية, بيروت 1980.ص245. يقول ابن خلدون في (المقدمة) فصل التصوّف بدأ التصوّف حرقة وانتهى خرقة.

الدنيا" [(1)]فلا بدّ من مكابدة الأحوال وهذا أمر لا يوصل إليه إلاّ بطريق الصّوفية [(2)] لأنّهم أرباب أحوال لا أرباب أقوال بل إنّهم أصحاب التحقّق الكامل بحال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه وسيرهم في مقامات الإسلام والإيمان والإحسان على حدّ تعبير الشيخ سعيد حوّى من المعاصرين [(3)]. وهو نفسه القائل بأنّ علم التصوّف قام " من أجل تذوّق العقائد الإسلامية [(4)] وهذا الذّوق فوق العلم لأنّ العلم قياسٌ والذّوق وجدان [(5)] والعلم برهانه في نفسه فَمدّعِيه مُصدَّق باختباره مكذّب باختلاله, والذّوق علمه مقصور على ذائقة " فدعواه ثابتة بشواهد حاله كاذبة بها " [(6)] خذ مثلا علمك بأنّ النّار تحرق فهذا علم يقين أمّا إبصارك إيّاها وهي تحرق فهذا عين يقين وأعلى من هذا درجة حقّ اليقين وهو أن تضع يدك فيها فتحرقك. وقد فرّق ابن عربي في (مواقع النّجوم) [(7)] بين العلم الرّسمي – اشتقاقا من الرّسم وهو الأثر أو الطّلل – ومنه علوم النّظر وعلوم الخبر والأحكام الشّرعية ومصطلحات العقائد وبين العلم الذّوقي وهو علم نتائج المعاملات والأسرار وهو نور يقذفه الله تعالى في قلبك " تقف به على حقائق المعاني الوجودية وأسرار الحقّ في عباده والحكم والمودعة في الأشياء و هذا هو علم الحال" الذي من أصول أربابه أنّهم " لا يتكلّمون إلا بما يشاهدونه ".

ولا يفوتني أن أشير إلى أنّ التصوّف ليس بديلا عن الكتاب والسنّة كما يحاول أن يدّعي ذلك المتحاملون عليه بل هو مشيّد بالكتاب والسنّة كما قال

([1]) الغزالي, المنقذ من الضلال, ص374.

([2]) نفس المصدر, نفس الصفحة.

([3]) سعيد حوّى, تربيتنا الرّوحية, مطبعة رحاب الجزائر, بدون تاريخ, ص47.

([4]) نفس المصدر, ص39.

([5]) أبو حامد الغزالي, مشكاة الأنوار, مجموعة رسائل الغزالي, دار الكتب العلميّة, بيروت, 1986.ص 36.

([6]) زروق الفاسي, قواعد التصوّف, مراجعة محمد زهري النجّار, المكتبة الأزهرية للتراث 1997, القاعدة 197.ص123.

([7])ابن عربي, مواقع النجوم ومطالع أهلّة الأسرار والعلوم, طبع محمد علي صبيح وأولاده, القاهرة 1965, ص 18, وطبع الكتاب ضمن مجموعة رسائل ابن عربي, الطبعة الأولى, دار المحجّة البيضاء, بيروت 2000م 3.

2 نفس المصدر , نفس الصفحة.

3 الشعراني الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية ج2 ص 198

الإمـام الجنيـد [1], وانظـر إلـى إمـام المدرسـة الـشاذليّة [2], يقـول " إذا عـارض كشفك الصّحيح الكتاب والسنة فاعمل بالكتاب والسنّة ودع الكشف, وقل لنفسك إنّ الله ضمن لي العصمة في الكتاب والسنّة ولم يضمنها لـي فـي جانـب الكشف والإلهام"[3] بـل إنّـك إن رددت الكشف المخـالف للكتـاب والـسنّة فـاعلم " أنّ مـا فعلته هو عين التصوّف " [4] . وليس تقسيم الصّوفية الدّين إلـى شـريعة وحقيقـة [5] فصلا لحقائق الدّين عن بعضها بل هو وفاء لروح الدّين نفسه " فالشّريعة أن تعبده والطّريقة أن تقصده والحقيقة أن تشهده أو قل الشريعة لإصلاح الظواهر والطّريقـة لإصـلاح الـضمائر والحقيقـة لإصـلاح الـسّرائر " [6] وهـي نفـس المراتب المذكورة في حديث الإسلام والإيمان والإحسان الذي مرّ ذكره معنا.

ومـا أحسن قـول الـشّيخ سـعيد حـوّى فـي كتابـه (تربيتنـا الرّوحيـة):" إنّ السّبر العملـي الـصّحيح فـي هذا العلم هو فـي الحقيقـة سير للوصـول إلـى العقل الشّرعيّ " [7] ولا مانع بعد ذلك من تعدّد الأذواق وكثرتها بـل لا تناهيهـا داخـل مقام الإحسان ويعود ذلك إلى " كثرة التجليّات الإلهية بحيث لا تكاد تـدخل تحـت جنس ولا نوع. يعرف هذا أصحاب الذّوق والشّهود " [8].ومن قال عكس هذا فقد ضيق واسعا.

والجامع للشريعة والحقيقة هو الشّرع أي الدّين. ومن هنا ردّ ابن عربـي مـثلا أباطيـل قـومٍ تخيّلـوا مخالفـة الـشّريعة للحقيقـة " و هيهـات لمـا تخيّلـوه بـل الحقيقة عين الشريعة فإن الشّريعة جسم وروح فجسمها علم الأحكام, وروحهـا الحقيقـة فمـا ثـمّ إلاّ شـرعٌ " [9] وعلـى المتـصوّف الحـق أن " لا يـدع الـشّريعة

([1]) الجنيد بن محمد, تسمّيه الصّوفية سيّد الطائفة, ولد ببغداد وبها توفي سنة 297هـ, ضبط علم التصوّف بالكتاب والسنة. أجمع علماء الإسلام على عدالته ولا يخلو كتاب في التصوّف من ذكره.

([2]) نعرّف بالإمام أبي الحسن الشاذلي في مبحث اللّغة.

([3]) ابن عجيبة, إيقاظ الهمم بشرح الحكم, ص463.

([4]) سعيد حوّى, تربيتنا الرّوحية, ص60.

([5]) الشريعة هي ظاهر النص والحقيقة هي تأويله وسنقف مع هذا المعنى في مبحث الظاهر والباطن.

([6]) ابن عجيبة, إيقاظ الهمم, ص25.

([7]) سعيد حوّى, تربيتنا الرّوحية, ص 56.

([8]) النابلسي, أسرار الشريعة, ص289.

([9]) ابن عربي, كتاب التراجم من رسائل ابن عربي, دار إحياء التراث العربي, بيروت, بدون تاريخ, ص28.

تعترض عليه في شيء من أحواله " (1) بل إنّ " النتيجة العادية للمعرفة الذّوقيّة لله عزّ وجل هي الالتزام الكامل بأحكامه " (2). قال في " الجواهر " التصوّف هو امتثال الأمر واجتناب النّهي في الظّاهر والباطن من حيث يرضى لا من حيث ترضى (3).

---

(1) الشعراني, الأنوار القدسية, ج1.ص78.

(2) سعيد حوّى, تربيتنا الرّوحية, ص 64

(3) علي برّاده, جواهر المعاني, دار الجيل, بيروت, 1988.ج2.ص74.

الفصل الثاني

(2)

التصوّف : الظّاهر والباطن

إنّ لفظي الظّاهر والباطن قرآنيتان ورد بهما الآي الكريم في مواضع متفرقة منها قوله تعالى:

1– (**وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ**) [1].

2– (**قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ**) [2].

3– (**هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ**) [3].

4– (**وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ**) [4].

5- (**فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ**) [5].

6– (**وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً**) [6].

7– (**فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا**) [7].

8– (**يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ**)[8].

والمعنى المستفاد منها جميعا أنّ لحقائق الأعمال ظاهرا وباطنا كما أنّ الله سبحان وتعالى سمّى نفسه الظّاهر والباطن. وهذا الاستنتاج يقودنا إلى القول بأنّ حديث الصوفيّة عن علم الباطن هو حديث له عماد قويّ يمتدّ إلى الوحي المنزّل.

([1]) سورة الأنعام, الآية 151.
([2]) سورة الأعراف, الآية 33.
([3]) سورة الحديد, الآية 3
([4]) سورة الأنعام الآية 120.
([5]) سورة الحديد الآية 13
([6]) سورة لقمان الآية 20.
([7]) سورة الكهف الآية 22.
([8]) سورة الروم الآية 7.

والمعنى البسيط لصفتي الظّاهر والباطن ما ذكره فخر الدّين محمد بن عمر الخطيب الرّازي(1) في كتابه " لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصّفات " (2), حيث رأى أن الظاهر يحتمل في حق الذات العليّة وجوها:

1– وجه الغلبة لقول العرب ظهر فلان على فلان بمعنى غلبه وقهره.

2– وجه العلم المحيط اشتقاقا من قولنا ظهرت على سرّ فلان أي اطّلعت عليه.

3 – وجه تعدّد البراهين على وجوده.

واستشهد الرازي بكلام الإمام الغزالي " إنّما خفي لشدّة ظهوره ونوره وهو حجاب نوره"(3).

وبرأي الرازي فإن اسم الباطن كصفة حسنى معناه:

1– إنّ كمال كون الحقّ ظاهرا صار سببا لكونه باطنا. وضرب مثلا – ولله المثل الأعلى – بالشّمس التي عرف الناس عند غروبها أنها سببٌ في إنارة الكون " فسبحان من اختفى عن العقول بشدّة ظهوره واحتجب عنها بكمال نوره " (4).

2– إنّ الخلق لا يعلمون كنه حقيقته.

3– إنّه الأبصار لا تحيط به لقوله (**لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**) (5).

4– إنّه يعلم بواطن الأمور.

5– إنّه تعالى حجب بصفة البطون الكافر عن رؤيته(6)

---

(1) فخر الدّين محمد بن عمر الخطيب الرازي 606/544 هـ الموافق 1149/ 1209 م فقيه شافعي أشعريّ العقيدة له تأليف في الأصول والمعقولات.

(2) الفخر الرازي, لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات, المكتبة الأزهرية للتراث 1420هـ / 2000م.

(3) المصدر السابق, ص320, وسأسوق كلام الغزالي كاملا فيما يستقبل.

(4) المصدر نفسه, ص320, هذه الجملة للإمام الغزالي من كتابه (المقصد الأسنى)

(5) سورة الأنعام , الآية 103.

(6) قال محقق " لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات " الدكتور طه عبد الباقي سعد في مقدمة التحقيق ص3: " ولقد اطّلعت على كلّ ما كتب في الأسماء والصفات سواء ممّن سبق هذا الإمام كالغزالي مثلا أو عشرات الكتب التي كتبت بعده, فوجدته بحمد الله قد بَزَّ من سبقوه وتقدّم في علمه وبحثه عمّن خلفوه " وأنا أخالفه في كون الفخر الرازي قد بَزَّ الغزالي في هذا المضمار

, وإن كنت أجلّ الإمام الرّازي وأعتبر فخر الدّين بحقّ لعلوّ مقامه في المعقول والمنقول و ها أنذا أسوق كلام الإمام الغزالي في معنى الاسمين الظاهر والباطن بدون تصرُّف للبرهنة على ما أقول.
قال الإمام الغزالي:" هذان الوصفان – أي الظاهر والباطن – من المضافات فإنّ الظاهر يكون ظاهرا لشيء وباطنا لشيء, ولا يكون من وجه واحد ظاهرا و باطنا بل يكون ظاهرا من وجه واحد بالإضافة إلى إدراك, وباطنا من وجه آخر. فإنّ الظهور والبطون إنّما طلبا من إدراك الحواسّ وخزانة الخيال فإن قلت أمّا كونه باطنا بالإضافة إلى إدراك الحواس فظاهر, وأما كونه ظاهرا للعقل فغامض, إنّ الظاهر ما لا يتمارى فيه ولا يختلف الناس في إدراكه وهذا مما وقع فيه الريب لكثير من الخلق فكيف يكون ظاهرا؟ فاعلم أنّه إنما خفي مع ظهوره لشدة ظهوره, وظهوره سبب بطونه ونوره هو حجاب نوره, وكل ما جاوز حدّه انعكس لضده.
ولعلك تتعجب من هذا الكلام وتستبعده ولا تفهمه إلا بمثال فأقول لو نظرت إلى كلمة واحدة كتبها كاتب واحد لاستدللت بها على كون الكاتب عالما قادرا سميعا بصيرا, واستفدت منه اليقين بوجود هذه الصفات, بل لو رأيت كلمة مكتوبة يحصل لك يقين قاطع بوجود كاتب لها عالم, قادر سميع بصير حي, ولم تدل عليه إلا صورة كلمة واحدة, وكما شهدت هذه الكلمة شهادة قاطعة بصفات الكاتب فما من ذرة في السموات والأرض من فلك وكوكب وشمس وقمر وحيوان ونبات وصفة وموصوف إلا وهي شاهدة على نفسها بالحاجة إلى مدبر دبرها وخصّصها بخصوص صفاتها, بل لا ينظر الإنسان إلى عضو من أعضاء نفسه وجزء من أجزائها ظاهرا وباطنا, بل إلى صفة من صفاته وحالة من حالاته التي تجري عليها قهرا بغير اختياره إلا ورآها ناطقة بالشهادة لخالقها وقاهرها ومدبرها, وكذلك كل ما يدركه بجميع حواسه في ذاته وخارجا من ذاته, ولو كانت الأشياء مختلفة في الشهادة يشهد بعضها ولا يشهد بعضها لكان اليقين حاصلا للجميع ولكن ما كثرت الشهادات حتى اتفقت خفيت وغمضت لشدة الظهور. ومثاله أن أظهر الأشياء ما يدرك بالحواس وأظهرها ما يدرك بحاسّة البصر, فأظهر ما يدرك بحاسة البصر نور الشمس المشرق على الأجسام الذي به يظهر كل شيء, فما به يظهر كل شيء كيف لا يكون ظاهرا؟
وقد أشكل ذلك على خلق كثير حتى قالوا:" الأشياء المتلونة ليست فيها إلاّ لونها فقط من سواد وحمرة, فأما أن يكون فيها مع اللون ضوء ونور مقارن للون فلا.
وهؤلاء إنما تنبّهوا على قيام النور بالمتلونات بالتّفرقة التي يدركها بين الظل وموضع النور وبين الليل والنهار.
فإن الشمس لما تصور غيبتها بالليل واحتجابها بالأجسام المظلمة بالنهار انقطع أثرها عن المتلونات فأدرك التفرقة بين المتأثر المستضيئ بها وبين المظلم المحجوب عنها, فعرف وجود النور بعدم النور.
وإذا أضيف حالة الوجود إلى حالة العدم فأدركت التفرقة مع بقاء الألوان في الحالتين ولو أطبق نور الشمس كل الأجسام الظاهرة لشخص من الأشخاص ولم تغب الشمس حتى يدرك التفرقة لتعذّر عليه معرفة كون النور شيئا مذكورا موجودا زائدا على الألوان مع أنّه أظهر الأشياء بل هو الذي يظهر جميع الأشياء.
ولو تصور لله تعالى وتقدّس عدم أو غيبة عن بعض الأمور لانهدمت السماوات والأرض وكل ما انقطع نوره عنه, و لأدركت التفرقة بين الحالتين وعلمت وجودها قطعا. ولكن لمّا كانت الأشياء كلها متفقة في الشهادة والأحوال كلها مطّردة على نسق واحد كان ذلك سببا لخفائه.
فسبحان من احتجب عن الخلق بنوره وخفي عليهم بشدة ظهوره, فهو الظاهر الذي لا أظهر منه وهو الباطن الذي لا أبطن منه.(تابع)

ويرى ابن عربي أنّ الاسم الظاهر الإلهي يعطي الصّور في العالم كلّه والباطن يعطي المعاني التي تسترها الصّور الظاهرة (1) انطلاقا من كون الوجود الواحد له ظهور وهو العالم وبطون وهي الأسماء وبرزخٌ جامع فاصل بينهما يتميّز به الظهور عن البطون وهو الإنسان الكامل. فالظهور مرآة البطون والبطون مرآة الظهور وما كان بينهما فهو مرآة لهما جمعا وتفصيلا (2) أي أنّ الظاهر الحق عين باطن الإنسان والباطن الحقّ عين ظاهر الإنسان باعتبار الإنسان هو العالم الأكبر الذي هو عند التّحقيق مجلى الصفات الإلهية.

وبرأي سيد حسين نصر فإن البقاء في نطاق الظاهر وحده إنما هو خيانة لطبيعة الإنسان ذاته لأنّ مبرّرَ وجوده إنّما هو السفر من الظاهر إلى الباطن, من محيط دائرة الوجود إلى مركزها الذي لا يرتقي إليه الإدراك. وهذا السّفر من المبنى إلى المعنى هو التصوّف لأن النّفس الإنسانية ذات صلة وثيقة بالنّظام الكوني, وتطهيرها هو رحيل بها إلى ما وراء هذا النظام حيث " الحضور الإلهي الذي هو بكامله نحن وبجملته سوانا في آن واحد " (3).

وقد خلص إلى نتيجة هي في تقديري اختصار مفيد وبليغ لمفهوم الباطن عند أهل السنة حيث قال " إنّ الاتجاه الباطني في الإسلام أو مذهب العرفان

(تابع)لا تتعجبن من هذا في صفات الله تعالى فإن المعنى الذي به الإنسان إنسان ظاهر, فإنه ظاهر إن استدل عليه بأفعاله المرئية المحكمة, باطن إن طلب من إدراك الحسّ. (الإمام أبو حامد الغزالي, المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى, دار الكتب العلميّة, بيروت, بدون تاريخ, صص 106 – 107.

(1) ابن عربي, الفتوحات , ج4.ص 214.

(2) إن ظهور الإنسان بحقائق الأسماء هو الذي يعطيه هذا الموقع البرزخي بين صفتي الظهور والبطون تأسيسا لمذهب الوجود الواحد عند الشيخ الأكبر, يقول ميشال شودكيفيكسMichel CHODKIEWICZفي كتابه

(un océan sans rivage) :

Barâsikh est le pluriel de barzakh terme coranique que l'on traduit " souvent par isthme et qui plus généralement désigne tout lieu médian, tout état intermédiaire, tout ce qui à la fois unit et sépare deux choses. Il s'applique ainsi, dans le vocabulaire du soufisme au monde imaginal qui est situé entre le monde des esprits et le monde des corps et ou l'emploie également pour nommer le statut posthume des êtres entre la mors et la résurrection. M.Chodkwickz, un océan sans rivage, éditions le SEUIL PARIS 1992.P111.

(3) سيد حسن نصر, الصوفية بين الأمس واليوم ص 35.

انتهى في العالم السنّي إلى نظام ا لتصوّف " [1] وستكون لنا وقفة مع مفهوم العرفان حين نصل إلى مبحث المعرفة في إشكالية المنهج عند الصّوفية.

إن كبار أئمة التصوّف بناء على كلّ ما مرّ لا يجدون حرجًا في الحديث عن الباطن بالمعنى الذي مرّ معنا.

فالسّراج الطّوسي مثلا يرى أنّ علم الباطن هو علم أعمال الباطن التي هي على الجارحة الباطنة وهي القلب, لقول الله عزّ وجلّ **(وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ)** [2] و العلم المستنبط في رأيه هو علم الباطن وهو علم أهل التصوّف لأنّ لهم مستنبطات من القرآن والحديث وغير ذلك"[3]. وهو نفس كلام الإمام القشيري في لطائفة إذ يرى أنّ هناك أفهاما باطنة تفهم عند الآية والحديث لمن فتح الله قلبه. ولا إحالة في هذا بل الإحالة لو قال قائل لا معنى للآية [4]. وقد علّل الإمام الغزالي نفور النّاس من اجتهادات الباطن بكون حشوية العلماء اشتغلوا بطلاء الظّاهر بخلاف علماء الآخرة الذين اشتغلوا بتطهير الباطن فترى الأكثر من الخلق قد فزع إلى الأعمال الظاهرة " لسهولة أعمال الجوارح واستصعاب أعمال القلوب " [5].

إنّ باطن الإنسان هو " بيت الاحتراق على الدّوام " [6] لأنّ المدد الإيماني فيه ومنه وعلى قدر المعرفة بالله عزّ وجلّ تكون قوّة الباطن ولذا كان دور الشّيخ المربّي في الطّريق الصّوفي هو العبور بالمريد من " ظاهر الفعل إلى باطنه " [7] للتحقق بكمال الفعل الإلهي في الوجود. قال الشّعراني " وأمّا المريد فإنّما عمله الدّائم في تنظيف ظاهره وباطنه عن الصّفات التي تمنعه من دخول حضرة الله عزّ وجلّ كالغضب وعزّ النّفس والكبر والعجب والحسد ونحو ذلك, فإذا تطهّر المريد من هذه الصّفات فهناك يصلح له تلاوة القرآن ومجالسة الحقّ جلّ وعلا والوقوف بين يديه في الصّلاة وغيرها"[8] ولا تعني هذه الإشادة بالباطن إطلاقا إهمال ظاهر الأعمال الذي هو الشّريعة, فإنّ المشتغل بالعلوم

---

(1) نفس المصدر, ص 126.
(2) سورة النساء الآية 83
(3) السراج, اللمع, ص44.
(4) القشيري , لطائف الإشارات, ص120.
(5) الغزالي, الإحياء, ج1.ص52.
(6) الشعراني, الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية, ج1.ص116.
(7) نفس المصدر, ج 2 ص. 173.
(8)نفس المصدر, ج1 .ص 69.

الباطنة فقط إذا لم يتقن علوم الظّاهر فهو بمثابة من "يرى سرابا فيحسبه شرابًا " [1]. والعلوم الظاهرة هي " كالبذر لثمار المعارف والحقائق" [2].

أختم بعد هذه الوقفة القصيرة مع علمي الظاهر والباطن بهذه الجملة من الاستنتاجات:

1 – إنّ الظـاهر والبـاطن مـصطلحان قرآنيـان وردا بمعنى صفتين حسنيين لله عزّ وجلّ وبمعنى ظاهر الأعمال وبواطنها.

2– يوجد مجتهدون في طريق الباطن وهم شيوخ التّربية الصّوفيّة كما يوجد مجتهدون في طريق الظاهر الآخرون من الفقهاء وقد اشتغل الأوّلون بالحقيقة كما اشتغل بالشّريعة.

3– لا ينتقل الإنسان إلى المراسم الباطنة قبل أن يمرّ بالمراسم الظاهرة([3]). ويعجبني قول الشّيخ عبد القادر الجيلاني في كتابه " الغنية"عند قوله تعالى (**وَأَسْبَغَ**

([1]) و (2)عبد الغنيّ النّابلسي, أسرار الشريعة ص 199. يقول النابلسي قبل هذه الصفحة وتحديدا في ص 148 " إنّ الأكوان جميعها في القلوب, وليست القلوب في الأكوان. والبواطن أوعية الظّواهر وليست الظّواهر أوعية البواطن, فمن نظر إلى الظواهر نظر إلى المظروفات, ومن نظر إلى البواطن , نظر إلى الظّروف. وأنت (الإنسان) إنّما جئت من باطنك إلى هذا العالم لا من ظاهرك إليه, فاحذر من تلبيسات الشيطان حيث علمت مزيّة الباطن على الظاهر وهو السّبب لاختصاصه بالعقيدة بخلاف اللّسان".

([3]) قال الشيخ زرّوق في كتابه (قواعد التصوفّ) " لا تصوّف إلا بفقه إذ لا تعرف أحكام الله الظاهرة إلاّ منه ولا فقه إلاّ بتصوّف إذ لا عمل إلاّ بصدق وتوجّه, ولا هما إلاّ بإيمان إذ لا يصحّ واحد منهما دونه فلزم الجميع لتلازمها في الحكم كتلازم الأرواح والأجساد (قاعدة - 4)

عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً)([1]) إنّ الظّاهرة تسوية الخلق (بفتح الخاء) والباطنة تصفية الخلق (بضمّ الخاء) [2].

4- إنّ العقل هو لسان الظّاهر و الذوق هو لسان الباطن. [3].

5– لا ينفصل الظّاهر عن الباطن فإنّ " من جاء إلى الحقّ بشيء جاء الحقّ به إليه وقال الظّاهر والباطن أخوان مزدوجان لا ينفصلان فمن عرف الواحد عرف الآخر"[4].

6– إنّ المعرفة الصّوفيّة هي معرفة إلهيّة دائرة بين معنيي الفناء والبقاء " فالظّاهر يفنيك والباطن يبقيك " [5].

قال ابن عربي جوابا للإمام الرّازي " العلوم ثلاثة, علم ظاهر نبذله لأهل الظّاهر, وعلم باطن لا يسع إظهاره إلاّ لأهله وعلم هو سرٌّ بين العالم وبين الله هو حقيقة إيمانية لا يظهره لأهل الظّاهر ولا لأهل الباطن." [6].

([1]) سورة لقمان الآية 20.

([2]) عبد القادر الجيلاني, الغنية في الأخلاق الإسلاميّة والتصوّف والآداب دار الألباب دمشق, بدون تاريخ , ج2.ص193.

([3]) أبو العلاء عفيفي, مقدمة فصوص الحكم لابن عربي, ص14.

([4]) ابن عربي, كتاب الشّاهد, ص17.

([5])سعيد حوّى, مذكرات في منازل الصدّقين والربانيين, ص407.

([6]) ابن عربي, إلى الإمام الرازي , ص 11

الباب الثاني

(II)

التّفكيك المعرفي لرمزيّة المصطلح الصّوفي

الفصل الأوّل

(1)

اللّغة في القرآن

إنّ علاقة اللّغة بالذّوق هي لبّ البحث في اللّغة الصّوفيّة وهي لغة نحاول بحثها في أنماط ثلاثة هي :

1– التّفسير

2– الشّطح

3– الرّمز.

مع التّركيز على المنحى الثالث باعتباره متصلا اتّصالا وثيقا بسرّ الحرف والعدد ولكونه مفتاحا لمبحث السّيميائية في التصوّف الإسلامي.

وبهذا ننقل اللغة من مجرد نوع من أنواع التعبير الشّفهي إلى أساسٍ للمعرفة.

<u>إنّ اللغة تنقسم إلى:</u>

1 – اللّغة الطّبيعية وتشمل جميع الإشارات والحركات والأصوات التقليدية والظّواهر الجسدية التي تَصحب الانفعالات والأفكار. وقد سميّت طبيعية لأنّها لم تنشأ عن اتفاق مقصود أو وضع صريح.

2– اللّغة الوضعيّة وهي الرّموز والإشارات المتفق عليها كرموز الجبر والكيمياء.

3– لغة الكلام وهي طبيعية ووضعيّة معا إذ أنّها نتيجة انقلاب الإشارات الطّبيعية إلى ألفاظ مفيدة (1). وإنّ علم التصوّف الإسلامي قد استقلّ بلغة خاصّة هي لغة الذّوق والرمز وواجهه إشكال هو الآتي: هل تستطيع اللّغة أن تكون وعاء للذّوق؟ وجوابه أنّ الذّوق أوسع من اللّغة بكثير إذ هو جوهر العلاقة بين العبد وربّه باعتبار مداره على القلب.فبأيّ وُسعٍ يستطيع الإنسان أن يتكلّف نقل هذه الحقيقة الذّاتية إلى قالب موضوعي ؟ إنّ هذا الأمر يمثّل إشكالا معرفيّا حقيقيّا لا نكاد نجد له جوابًا شافيا فيما بين أيدينا من بحوث حول اللّغة. فهذا ريكمان مثلا في كتابه " منهج جديد للدراسات الإنسانية " (2) يقدّم ملاحظتين غاية في الأهميّة فيقول:

---

(1)جميل صليبا, المعجم الفلسفي, دار الكتاب اللبناني بيروت 1979, ج2.ص286

(2) ريكمان , منهج جديد للدراسات الإنسانية, ترجمة د/ علي عبد المعطي محمد و د/ محمد علي محمد, مكتبة مكّاوي, الطبعة الأولى بيروت 1979.

1– إنّ كثيرا ممّا قدّم على أنّه نتاج المنهج العلمي يعدّ أمرا قابلاً للمراجعة خصوصا وأن حيّزًا لا بأس به من المسلّمات العقلية ليس كذلك.

2– إنّ الإنسانية متوجّهة إلى اهتمام أكبر بالعلوم الرّوحية و " إنّ الفهم منهج صوفي " [1]. والفهم غير الاستيعاب [2].

إنّه تبصر بالعمليات العقلية وهو " ضرب من الحدس أو ومضة ضوء خاطفة, " [3], بالرّغم من أنّهما – يعني الفهم والاستيعاب – " قد يعتبران في سياق آخر من العمليّات التي تخضع للتّحليل السيكولوجي أو الإبستيمولوجي " [4].

غير أن الإشارة إلى المعرفة الصّوفية وكونها ضربًا من الحدس, لا يتطرّق إلى مشكل اللغة, علمًا بأنّه يقصد بالتصوّف ما يعرف في الغرب بـ (Mysticism) أي "الترِوحن" كممارسة إنسانية لا كتجربة ذاتية عند المسلمين تحديدا. بل إنّ أب المثالية الحديثة إيمانويل كانط E.Kant [5] بعد تقسيمه المنهج إلى :

1 – الحساسية المتعالية
2– المنطق المتعالي
3– علم المنهج المتعالي [6].

لا ينتقل بهذا المنهج إلى معنى اللغة المتعالية بل يقصره على العقل كأداة عليا بل كملكة للمعرفة بإطلاق وحتى لودفيج فتجنشتاين من جماعة فيينا فقد كان اشتغاله باللغة في إطار البحث عن أسس علميّة جديدة لنظريّة المعرفة إلاّ أنّه لم يخرج عن دائرة المعنى حتّى نسبت إليه فلسفة المعنى وصار الغرض من الفكر في نظره هو تحليل اللغة لأنّ " سوء فهم منطق اللغة هو الذي أدّى إلى ظهور كثير من المشكلات الفلسفية" [7]

([1]) المصدر السابق, ص 144.
([2]) الاستيعاب : compréhension
([3]) المصدر نفسه, ص 144
([4]) المصدر نفسه, ص144
([5]) فيلسوف ألماني (1724 - 1804) من كتبه تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق , نقد العقل النّظري, نقد العقل العملي.
([6]) د/ عبد الرحمن بدوي, الموسوعة الفلسفية, الطبعة الأولى, للمؤسسة العربية للدراسات والنشر, بيروت 1984ج2.ص 273.
([7])د/ عزمي إسلام, لودفيج فتجنشتاين, دار المعارف بمصر, بدون تاريخ, ص 137.

و للأمانة العلمية فقد استوقفني كثيرا ما كتبه الدكتور نبيل علي عن اللغة في عصر المعلوماتية وهذا في بحث طويل هو عنوان لكتابه " الثقافة العربية وعصر المعلومات " [1]. فقد نقد في الفصل الخامس الذي عنوانه (ثقافة اللغة) نظرية سكيز الذي حاول إخضاع اللغة لثنائيّة المثير وردّ الفعل مغفلا الآليات التي تربط بين طرفي هذه الثنائيّة بخلاف دي سوسير و تشومسكي اللذين قالا بأنّه يوجد نسق معرفي كامن في العقل, يربط بين المؤثرات اللغوية (المدخلات) وردود الأفعال (المخرجات) [2]. وقد وضع الباحث جدولا عنوانه " موقع اللغة على خريطة المعرفة "[3] فيه مواقع ثلاثة يعنينا منها واحد فقط هو نظريّة المعرفة.

وبالرّغم من قوله إنّ النّص الدّيني حالة خاصّة من النصّ اللّغوي يتجاوز من حيث مبناه ومعناه وأثره حدود اللّغة إلى ما بعدها وما فوقها وما وراءها [4], فإننا لا نجده يتوقّف عند اللّغة الوجدانية أعني لغة المتصوّفة مع أن حديثه عن النّص القرآني يشهد له بتعمق المبحث اللّغوي وقد أجاد لمّا لخّص أهمّ التوجّهات اللّسانية وحصرها في:

1– التركيز على نظام اللغة الداخلي وعلى اللغة الواقعيّة المنطوقة.

2– التّركيز على المعنى وصلته بالمقام اللّغوي.

– التخلّص من الحرفي والمجازي بالنّظر إليهما كطرفين يربط بينهما مسار متّصل.

3– النّظر إلى اللّغة في فضاء سيميولوجي ثلاثي الأبعاد: الرمز- المعنى – مقام الحدث اللّغوي.

4– التخلّص من المفهوم السّائد بأن اللّغة مرآة الفكر, حيث يمكن للفكر أن تكون له لغة رمزيّة أو أكثر خلاف اللّغة الإنسانية.[5] ولا شكّ أنّ بحث اللّغة الصّوفية إنّما يقع داخل حيز التوجّه الرّابع وأعني به السّيميولوجي بأبعاده المذكورة وهي الرّمز والمعنى والمقام اللّغوي. خاصّة إذا علمنا ونحن نتحدّث عن النصّ اللّغوي " أنّ نصوص العقيدة لا تقتصر بمعناها

([1])د/ نبيل علي, الثقافة العربية وعصر المعلومات, مطابع الوطن الكويت, 2001.
([2]) المصدر السابق, ص 248.
([3]) نفس المصدر, ص 253.
([4]) نفس المصدر, نفس الصّفحة.
([5]) المصدر السابق, ص 462.

الواسع على الكتب السماوية فقط بل تشمل أيضا نصوص التّفسير والتّشريع والفتوى ومواثيق المذاهب والطوائف وحكم الفلاسفة وأقوال الحكماء ومآثر القدِّيسين وسير الأقدمين وأساطير الأوّلين" [1].

وعن علاقة الدين بالرّمز يقول الدكتور نبيل علي إنّ الأنثروبولجيا ترى الدّين في عدة مظاهر هي :

1– الدّين كنظام للمعتقدات و السلوكات والأخلاق .

2– الدين كنظام للأفكار والتوجهات

3 – الدين كطقوس وشعائر.

4– الدين كمؤسسة ثقافية اجتماعية

5– الدين كسُنن وتشريعات

6– الدين " كنسق من الرموز يرسّخ لدى الإنسان حالات وجدانية ودوافع قويّة وذلك من خلال تشكيل رؤيته الكليّة عن الوجود والتسامي به إلى عالم الرّوحانيات والقيم والمثل العليا" [2] والقرآن باعتباره النصّ الأصلي في الدين الإسلامي هو " شفرات رمزيّة لا مجرد ألفاظ, بل هو بيئة نصيّة مثالية لاختيار علاقة فكِّ الشّفرات بجنس النّص وكيفيّة امتزاج أجناس النّصوص. وهو أمرٌ بالغ بالنسبة لتكنولوجيا الوسائط المتعدّدة ".[3]

([1]) نفس المصدر , ص 455.

([2])نفس المصدر, ص 465.

([3])نفس المصدر, ص 465.

بعد هذه الإلمامة أحبّ أن أقف مع اللغة في القرآن الكريم ولا أعني بذلك فصاحة الكلم الإلهي وبيانه وإعجازه فهذا أمرٌ لا يختلف حوله عاقلان وإنّما أقصد مسمّى اللغة نفسه .

إنّ القرآن الكريم استخدم ثلاثة مصطلحات للدلالة على معنى اللّغة وهي اللّسان والمنطق والأسماء. وجاء مشتقُّ اللّغة في سياق الذمّ في تسعة مواضع هي:

1– **(وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ)** (1).

2– **(لَا يُؤَاخِذُكُمْ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ)** (2).

3– **(وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ)** (3).

4– **(وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا)** (4).

5 – **(وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ)** (5).

6– **(لَا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْثِيمٌ)**(6).

7– **(لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا)** (7).

8– **(لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّابًا)** (8).

9– **(لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَاغِيَةً)** (9).

ولم يجر مصطلح اللغة نفسه إلاّ على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم كما في الحديث الصّحيح (لم يبعث الله نبيّا إلا بلغة قومه) (10). أمّا مصطلح الكلمات الوارد في سبعة مواضع من القرآن الكريم فإنّه جاء بمعنى الوحي وهذا في قوله تعالى:

---

(1) سورة فصلّت الآية 26

(2) سورة البقرة 225 و سورة المائدة الآية 89.

(3) سورة المؤمنون الآية 3.

(4) سورة الفرقان الآية 72.

(5) سورة القصص الآية 55.

(6) سورة الطور الآية 23.

(7) سورة مريم الآية62.

(8) سورة النبأ الآية 35.

(9) سورة الغاشية الآية 11.

(10) رواه مسلم, انظر أيضا المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي لــ أ.ي.ونسنك, طبع دار الدعوة إستانبول بالاشتراك مع دار سحنون – تونس 1988, ج6 ص 130.

1 – (**فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ**) (1).
2– (**وَإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَات**) (2).
3– (**وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ**) (3).
4– (**لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ**) (4).
5- (**قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي**) (5).
6 – (**مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ**) (6).
7– (**وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا**) (7).

أمّا الثلاثة الباقية وهي الأسماء واللسان والمنطق فذات دلالة واحدة هي اللّغة مع اختلاف محتوياتها. فقد جاء في الآية الواحدة والثلاثين من سورة البقرة قوله تعالى (**وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا**)(8).هنا بمعنى العبارات فإن الاسم قد يطلق ويراد به المسمّى ثمّ أضاف " الصّحيح أنّ أوّل من تكلّم باللّغات كلّها من البشر آدم عليه السلام والقرآن يشهد له (9), ثم ذكر شواهد من الحديث الشريف وأقوال علماء الصّحابة تؤيّد هذا الوجه من التّفسير الذي لا نجد من المفسرين من ذهب إلى خلافه ورد اللسان بمعنى اللّغة في قوله تعالى:

1– (**لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ**) (10).

---

(1) سورة البقرة الآية 37
(2) سورة البقرة الآية 124.
(3) سورة الأنعام الآية 34.
(4) سورة يونس الآية 64.
(5) سورة الكهف الآية 109.
(6) سورة لقمان الآية 27.
(7) سورة التحريم الآية 12.
(8) سورة البقرة الآية 31.
(9) الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي, الجامع لأحكام القرآن دار الكتب المصريّة. 1967, ج1 . ص284.
(10) سورة النحل الآية 103.

2–(**بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**) (1).
3–(**هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا**) (2).
4–(**لِسَانًا عَرَبِيًّا لِيُنْذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا**) (3).

كما ورد مصطلح المنطق بمعنى اللغة مرة واحدة في القرآن في قوله تعالى (**يا أيُّها النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْر**) (4), أي لغتهم وهذا تحديثا بمعجزة آتاه الله إيّاها (5) أما بقيّة اشتقاقات الفعل الثلاثي نطق فتعني كلّها تكلّم سواء في المجاز كقوله تعالى :

(**وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنطِقُ بالْحَقِّ**) (6) أو في غير المجاز كقوله (**لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلَاءِ يَنطِقُونَ**) (7). وقد استعار الصّوفي الكبير فريد الدّين العطّار النيسابوري (8) مصطلح المنطق الوارد في القرآن عنوانا لواحد من مؤلفاته الرّمزية هو " منطق الطير"(9) الذي قام بترجمته الدكتور بديع محمد جمعة من الفارسية إلى العربية مع مقدمة للأستاذ عبد النّعيم حسنين.

بعد هذا يحقّ لنا وقد عرفنا أنّ " الإسلام: إسلام وإيمان وإحسان " (10) وأنّ التصوّف هو مقام الإحسان من الدّين أن نسأل: بأيّ لغة عبّر الصوفيّة عن ذوق هذا المقام؟ والجواب على هذا السؤال: لقد استعمل الصّوفية لغة خاصّة في التّعبير عن مواجيدهم هي لغة التصوّف الإسلامي. فكما أنّ للمتكلمين مصطلحهم الكلامي وللفقهاء مصطلحهم الفقي وللأصوليين مصطلحهم الأصولي فقد كان للصوفية مصطلحهم الصّوفي ولكنّه ليس سوى جزءًا من اللغة الصوفية

---

(1) سورة الشعراء الآية 195
(2) سورة القصص الآية 34.
(3) سورة الأحقاف الآية 12.
(4) سورة النمل الآية 16.
(5) تصنّف الخوارق الواجب اعتقادها في الإسلام إلى : الإرهاص والمعجزة والكرامة والإعانة والإهانة والاستدراج
(6) سورة المؤمنون الآية 63 (ورش) 62 (حفص)
(7) سورة الأنبياء الآية 65.
(8) فريد الدين العطار النيسابوري (627/513 هـ) صوفي فارسي له باع كبير في الرمزيات الصوفية. كان من أتباع الشيخ نجم الدين كبرى . من مؤلفاته تذكرة الأولياء والديوان وأسرار نامه ومنطق الطير.
(9) فريد الدين العطار, منطق الطير, ترجمة الدكتور بديع محمد جمعة, المكتب المصري للمطبوعات, القاهرة 1997.
(10) رواه البخاري

التي تتضمن المصطلح والشّطح والرّمز والحرف والحكمة والتفسير ولا نكاد نجد نفس اليسر في مختلف مناحيها إذ أنّ التّعقيد هو سمتها الأساسيّة لأسباب سترد معنا لاحقا. يقول الدكتور أبو العلا عفيفي " إنّ لغة المنطق قاصرة عن أن تعبّر عن تلك المعاني الذّوقية التي يدركها الصوفي في أحوال وجده فليس لديه إلاّ لغة الإشارة والرّمز ولغة الخيال والعاطفة يومئ بها إيماء إلى تلك المعاني التي لا يدركها على حقيقتها إلاّ من ذاق مذاق القوم وجرّب أحوالهم " (1). وهذا القول مفاده أمران:

1-إنّ اللغة عاجزة عن احتواء الذّوق الصوفي

2- إنّ لازمة اللغة الصوفية هي الإيماء والتعقيد

بالإضافة إلى أمر ثالث هو كون الذّوق مسألة ذاتية و السّبيل إليها هو التّجربة وحدها.

والحقّ أنّ هذا الكلام فيه كثير من الإنصاف للصوفية وإن كنت أجزم أنّهم قد يعمدون أحيانا إلى الغموض للتستّر على أحوالهم فهذا الإمام القشيري (2) وهو عَلَمٌ في التصوّف تعتبر رسالته مرجعا لا يستغني عنه باحث في هذا العلم يضع بابا بعنوان (في تفسير ألفاظ تدور بين هذه الطائفة وبيان ما يشكل منها) يقول فيه عن الصّوفية, إنّهم مستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإجماع والتستّر على من خالفهم في طريقتهم " لتكون ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرةً منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها, إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلّف أو مجلوبة بضرب تصرّف بل هي معانٍ أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم"(3) وهذا كلام صريح يعني:

1– إن الغرض من اللغة الصوفية هو تقريب الفهم للصّوفية أنفسهم.

2– إنّ الصوفية قد يتعمّدون التّعقيد اللغوي للإبقاء على أسرارهم بكرا لا يفتضها وهمُ واهمٍ.

---

(1) د/ أبو العلا عفيفي, مقدمة نصوص الحكم لابن عربي, دار الكتاب العربي, بيروت. 1980, ص19.

(2) عبد الكريم بن هوزان القشيري, صاحب الرسالة القشيرية المشهورة عند الباحثين في علم التصوّف.

(3) القشيري, الرسالة القشيرية, ص 31.

3– إن التّعقيد اللغوي ناتج عن عظمة الحقائق الذوقية الواصلة إلى العبد من الحق سبحانه.ويذكر ابن عربي في (كتاب الفناء) (1) . من جملة (الرسائل الإلهية) (2) أنّ الصوفية " ساترون للأسرار في ألفاظ اصطلحوا عليها"(3). وقد بالغ الدكتور أبو العلا عفيفي حين جزم بأن ابن عربي يعتمد تعقيد البسيط وإخفاء الظاهر لأغراض في نفسه إذ عباراته تحتمل معنيين على الأقل أحدهما ظاهر وهو ما يشير إليه ظاهر الشرع والثاني باطن وهو مذهب ابن عربي لأن " من يدرك مراميه لا يسعه إلا القول بأنّ الناحية الثانية هي الهدف الذي يرمي إليه"(4) وقد تحوّلت لوقت بين صفحات الشيخ الأكبر فلم أجد البسيط الذي تحدّث عنه الدّكتور عفيفي اللهم إذا كان يقصد أن المعاني الدائرة تحت الذّوق هي كذلك, ولا أخاله. (5) ويشاطرني الرأي الدكتور النجار الذي يرى أن عبارات المتصوّفة تحتمل عادة معنيين أحدهما لغوي ظاهر وهو ما يستفاد من ظاهر الألفاظ و الآخر ذوقي باطني وهو ما يستفاد " بواسطة التّعليق و التّعميق إذ الوصول إلى المعنى الذّوقي الباطن أمرٌ شاقٌ " (6). ويعجبني تعليل ابن عربي نفسه في رسالة (منزل القطب) لصعوبة اللغة الصوفية حين يقول بأن أكثر العقول إنما تعرف الأشياء " بالحدود الرسمية واللفظية لأنّ الحدود الذاتية عسيرة المنال " (7), وبحق قال حجة الإسلام

---

(1) ابن عربي, كتاب الفناء, من الرسائل الإلهية, دار إحياء التراث العربي , بيروت , بدون تاريخ

(2)طبعت الرسائل تحت عنوان رسائل ابن العربي, دار إحياء التراث العربي – بيروت بدون تاريخ مصورة عن طبعة حيدر آباد الدّكن سنة 1361 و تتضمن سبع عشرة رسالة أوّلها كتاب الفناء في المشاهدة) و آخرها كتاب (الشاهد)

(3) ابن عربي, كتاب الفناء في المشاهدة , ص 4.

4) د/ أبو العلا عفيفي, مقدمة فصوص الحكم ص 17.

(5) تقول إيفا دي فيتراي ميروفيتش :

" Les mystiques ont arrangé un language que ne comprennent pas ceux qui n'ont pas leur expérience spirituelle, en sorte que l'orsqu'ils expriment leurs états ou stations celui qui est dans le même état comprend le sens de leurs termes mais celui qui n'y participe pas le sens lui en est interdit " Eva devitray Meyerovitch, Anthologie du soufisme Sindbad, Paris 1978, page 137

(6) الدكتور عامر النجار, الطرق الصوفية في مصر, دار المعارف بمصر, الطبعة الرابعة 1990, ص 17.

(7) ابن عربي, منزل القطب من (الرسائل الإلهية) ص 3.

الغزالـي فـي كتابـه (المنقذ مـن الظـلال) [1] إنّ الـصوفية فـي تـرقيهم الروحـي واقعون تحت حرج اللفظ الذي لا يفي بوصف ذرّة من أحوالهم فهم سائرون من مشاهدة الصور والأمثال " إلى درجات يضيق عنها نطاق النّطق فلا يحاول معبّر أن يعبّر عنها إلاّ اشتمل لفظه على خطإ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه "[2]. إنّها جدليّة المنطق اللفظي والحال الذّوقي يضيق الأوّل بالأخير حتّى إن المعبّر عن معنى القرب – وهو مقامٌ من مقامات السلوك – لا بد أن يخطئ التّعبير " فتتخيل طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول وكلٌّ ذلك خطأ " [3] "لا يدخل تحت اسم ولا صفة " [4] كما قال الإمام الهجويري في كتابه (كشف المحجوب) إذ تفنى الدّرجات والمقامات " وتنقطع العبارة عن المعنى " [5]

إنّ الصوفي الذائق واقع بين العبارة والإشارة, والعبارة في التصوّف دون الإشارة قطعا. ينقل الدكتور مصطفى محمود عن الإمام أبي العزايم قوله :" إن العبارة لا تفي ببيان المضنون من كلام العارفين إنّما هي أنوارٌ و إشارات تذوق النفس منها على قدر ما وهبها الله, إذ العبارة لا تكشف الحقيقة " [6] . ويعجبني حديث الدكتور النجّار في كتابه (التصوّف النفسي) عن " علم الإشارة " [7] الذي يعني في نظره " أن يشير – أي الصّوفي بقلبه إلى ربوبيّة الله ووحدانيته وعظمته وجلاله وقدرته وجميع صفاته وحقائق صنعته وفعله" .[8] ومن هنا وجدنا لونا من ألوان التّفسير لكتاب الله اسمه التّفسير الإشاري ومنه

---

(1) **أبو حامد الغزالي, المنقذ من الضلال, تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود, الطبعة الثالثة, دار المعارف بمصر 1988**

(2) **المصدر السابق ص 378**

(3) **نفس المصدر ص 379**

(4) **علي بن عثمان الجلابي الهجويري, كشف المحجوب, ترجمة د/إسعاد عبد الهادي قنديل, دار النّهضة العربيّة بيروت 1980ص256.**

(5) **نفس المصدر, ص 256, يقول الهجويري:" ثم إن أهل العبارة أرباب اللسان الذين كانوا يجهلون حقيقة هذا المعنى تكلموا في مجرّد العبارة وقدّموا واحدا وأخروا الثاني وكلاهما عبارة. وسارت تلك الجماعة لتحقيق المعاني وتخلف هؤلاء في ظلمة العبارة " كشف المحجوب ص 256.**

(6)**مصطفى محمود, السرّ الأعظم, دار المعارف بمصر, بدون تاريخ ص 12.**

(7) **الدكتور عامر النجار , التصوّف النفسي, دار المعارف بمصر, بدون تاريخ, ص89.**

(8)**المصدر السابق, نفس الصفحة.**

تفسير (لطائف الإشارات)[1] للإمام القشيري صاحب (الرّسالة القشيرية) التي مرّ ذكرها معنا. بل إنّنا كثيرا ما نجد أئمة التّفسير من غير الإشاريين يقفون غير مرّة عند معنى من معاني القرآن الكريم فيقولون قال بعض أهل الإشارة يعنون بذلك الصّوفية. [2] وهذه الإشارات التي نقف مع أمثلة عنها فيما يستقبل من بحث - ذكرا لا حصرا – هي " إثراء روحي ولون من ألوان الكشف عن الإعجاز القرآني طالما أنّ الصّوفي يؤمن بالتّفسير الظاهري للقرآن ولا يرى أنّ إشاراته تقومُ مقام التّفسير الظّاهري لكتاب الله العزيز"[3] ردّا على بعض من نسبوا الصوفية إلى الباطنية المغرقة المتحللة من قيود الشريعة وراء فهم هو حرب النّص لا تفسير له كما هو شأن باطنية الشيعة مثلا[4].

إنّ الصوفية يستجيبون في إشاراتهم [5] إلى قوله تعالى:(**قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا**) [6] فمن أراد الوقوف عند معنى واحد للنص القرآني فمعارض للنص ابتداء ولنعمتي العقل والذّوق انتهاء.

وأنّى يكون للكلم الإلهي – المعجز لفظا ومعنى – وجه واحد والحق تعالى يقول :(**وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ**) [7].

إنّ الصوفيّة حين عملوا بما علموا [1] ورّثهم الله تعالى علم ما لم يعلموه " وهو علم الإشارة وعلم مواريث الأعمال الذي يكشف الله تعالى لقلوب

([1])القشيري, لطائف الإشارات (في ثلاثة أجزاء) تحقيق الدكتور إبراهيم بسيوني, الطبعة الثانية مركز تحقيق التراث, الهيئة المصرية العامة للكتاب 1981.

([2])كما هو مبثوث في الجامع للقرطبي مثلا

([3])د/ عامر النجار, الطرق الصوفية في مصر , ص 134.

([4])يقول الشيخ زرّوق في القاعدة (195) (مراعاة اللّفظ لتوصيل المعنى لازم كمراعاة المعني في حقيقة اللفظ. فلزم ضبط المعاني في النّفس ثم ضبط اللسان في الإبانة عنها, حتى إنّ الحقيقة الواحدة تقبل من رجل ولا تقبل من آخر بل وربّما قُبلت من شخص وردّت من آخر مع اتّحاد لفظها ومعناها) ص 122 من القواعد

([5]) تقول إيفا دي فيتراي ميروفيتش في كتابها (أنطولوجيا التصوف) "Donc il est nécessaire de revêtir dune forme le sens afin que ceux qui ne connaissent que la forme découvrent l' existence du sens et croient un peu à ce sens "

Eva de Vitray Meyerovitch Anthologie du soufisme p 139

([6]) سورة الكهف الآية 109

([7]) سورة لقمان الآية 27

أصفيائه من المعاني المذخورة والأسرار واللطائف المخزونة وغرائب العلوم و طرائف الحكم في معاني القرآن" (2) وبضرب أمثلة من التّفسير الإشاري نخلص إلى نتيجتين ذاتا خطر:

1– إنّ الصّوفية لم يستبعدوا إطلاقا التّفسير الظاهر لكتاب الله وإنّما أضافوا ألوانا من التّفسير تستجيب لمعنى الآي الذي مرّ ذكره.

2– إنّنا لا نجد في إشارات الصّوفية ما يصادم أحكام الشّريعة. (3) وهذا أمر مهمّ بل حجّة تدحض أدلّة بعض المتحاملين على علم التصوّف الإسلامي.

---

(1) قال تعالى : (وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمْ اللَّهُ) سورة البقرة الآية 282.

(2) السراج, اللمع, ص 147.

(3) إننا لا نستريح إلى نسبة " تفسير القرآن الكريم " في جزأين , لابن عربي طبع دار الأندلس بيروت 1981 وقد جزم الدكتور عمار طالبي بأنه منحول عليه.

الفصل الثاني

(2)

الإشارة والعبارة

(التّفسير الصّوفي نموذجا)

ينقل السراج في (اللّمع) أن الشبلي [(1)] سئل عن قوله تعالى (**قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ**) [(2)] فقال أبصار الرّؤوس عن محارم الله وأبصار القلوب عمّا سوى الله .[(3)] وعن قوله تعالى(**ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ**) [(4)] فقال ادعوني بلا غفلة أستجب لكم بلا مهلة. وعن قوله تعال (**يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ**) [(5)] فقال يمحو ما شاء من شهود العبوديّة وأوصافها ويثبت ما يشاء من شواهد الرّبوبية ودلائلها.

وقال النّابلسي ([6]) في كتابه (أسرار الشريعة)[(7)] المسمى أيضا (الفتح الرباني والفيض الرحماني) عند قوله تعالى (**وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ**)[(8)]: هما سجدتان الأولى تسجد بك فيه والثانية أن تسجد بك فيك. سميّت الثانية باسم الاقتراب ولم تُسمَّ باسم السّجدة لأنّ معها بدّلت الأرض غير الأرض والسماوات. وهي حقيقة قاب قوسين وعندها تذهب نقطة الغين عن العين.[(9)] ويقول الإمام أبو الحسن الشاذلي [(10)] في قوله تعالى (**وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا** مُوسَى) [(11)]: هكذا يقال للولّي وما تلك بيمينك أيّها الوليّ؟ فيقول هي دنياي أنفق منها على نفسي وأهلي وإخواني فيقال له ألقها فيجدها (**حَيَّةٌ تَسْعَى**) [(12)] في هلاك قابضها فيأخذ حذره منها فإذا حذر

([1]) أبو بكر دلف بن جحدر الشبلي ولد بسامّراء سنة 247 هـ غلب عليه الشطح, له لفتات في الإشارة تدلّ على علوّ كعبه في عالم التصوّف.

([2]) سورة النور الآية 30

([3]) السراج, اللمع, ص 128/127.

([4]) سورة غافر الآية 60

([5]) سورة الرعد الآية 29.

([6]) الشيخ الإمام عبد الغني النابلسي الدمشقي (1143/1050 هـ) كان نقشبنديا, قادريا, تزيد مؤلفاته على مائةوثمانية وثمانين أشهرها : جواهر النصّوص في حل كلمات الفصوص " و " الفتوحات المدنية في الحضرات المحمدية ".

([7]) عبد الغني النابلسي, أسرار الشريعة تحقيق محمد عبد القادر عطا, دار الكتب العلمية, بيروت 1985.

([8]) سورة العلق الآية 19.

([9]) النابلسي, أسرار الشريعة ص 106.

([10]) أبو الحسن بن عبد الله بن عبد الجبار 656/593 هـ شيخه عبد السلام بن مشيش وتلميذه أبو العباس المرسي. إليه تنسب الطريقة الشاذلية أساسها الصّبر على الأوامر واليقين في الهداية. قال كتاب " الإحياء " يورث العلم وكتاب " قوت القلوب " يورث النّور.

([11]) سورة طه الآية 17

([12]) سورة طه الآية 20.

منها يقال له (**خُذْهَا وَلَا تَخَفْ**) (1) فكما ألقاها أوّلا بإذن حال بدايته فكذلك بإذن حال نهايته.(2)

وفي تفسير القشيري الموسوم (لطائف الإشارات) يقول عند قوله تعالى:

(**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ**) (3): العبادة موافقة الأمر وهي استفراغ الطاقة في مطالبات تحقيق الغيب, ويدخل فيه التّوحيد بالقلب والتجريد بالسرّ والتّفريد بالقصد والخضوع بالنّفس والاستسلام للحكم (4) وزاد بأنّ العبادة هي التجرد عن المحضورات والتجلّد في الطاعات ومقابلة الواجبات بالخشوع والاستكانة و التجافي عن منازل الكسل والاستهانة. (5)

---

(1) سورة طه الآية 21.
(2) د/ عامر النجار, الطرق الصوفية في مصر , ص 134.
(3) سورة البقرة الآية 21.
(4) القشيري , لطائف الإشارات ج1, ص 67.
(5) القشيري , لطائف الإشارات ج1, ص 67.

وعند تفسير الخراب [1] يعدّده إلى أربعة أضرُب:

1– نفوس العابدين خرابها الشهوات

2– قلوب العارفين خرابها المُنى والعلاقات

3– أرواح الواجدين وخرابها الحظوظ و المساكنات

4 – أسرار الموحدّين وخرابها الالتفات إلى القربات. [2]

وهي معان لم يسبَق إليها[3].

وعن الصّوم [4] يقول هو على ضربين: إمساك عن المفطرات وصومٌ باطن هو " صون القلب عن الآفات ثم صون الروح عن المساكنات, ثم صون السرّ عن الملاحظات " [5] ثم يضيف " وعند أهل التحقيق فالرؤية عائدة إلى الحقّ. فصومهم لله حتى شهودهم, وفطرهم لله, وإقبالهم على الله والغالب عليهم الله"[6].

وفي قوله تعالى (**صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ**)[7], يرى أنّهم :

1– صمّ عن سماع الحق بآذان قلوبهم بكمٌ عن مناجاة الحق بألسنة أسرارهم عُميٌ عن شهود جريان المقادير بعيون بصائرهم [8].

وحين وصل إلى قوله تعالى (**فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ**)[9], قال بأن مخاطبات الأحباب لا تحتمل الشرح والتأويل لأنها على طريق الإشارة [10].

وفسّر النّعمة [11] فقال: أنعمت عليهم بحفظ الأدب في أوقات الخدمة واستشعار نعت الهيبة, فلم تطفئ شموس معارفهم أنوار ورعهم, ولم يضيّعوا

([1]) في قوله تعالى (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا) سورة البقرة الآية 114.

([2]) القشيري, لطائف الإشارات ج1, ص 116.

([3]) يحدّث عن نفسه في ج1, ص 118 أنه " كشف له عن اللوح المحفوظ " فقرأ فيه تفسير سورة التين الآية (7) وذلك حين كان يفكر في معناها .

([4]) في قوله تعالى (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) سورة البقرة الآية 183.

([5]) القشيري, لطائف الإشارات, ج1.ص32.

([6]) نفس المصدر, نفس الصفحة

([7]) سورة البقرة الآية 18.

([8]) القشيري, لطائف الإشارات, ج1.ص66.

([9]) سورة البقرة الآية 37.

([10]) القشيري , لطائف الإشارات, ج1.ص 83.

([11]) في قوله تعالى (صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ) سورة الفاتحة الآية 7

شيئا من أحكام الشّرع فأكرمتهم بالعبودية عند ظهور سلطان الحقيقة [1]. أمّا (**غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ**) [2] فبنسيان التوفيق والتعامي عن رؤية التّأييد (**وَلَا الضَّالِّينَ**) [3] عن شهود سابق الاختيار وجريان التّصاريف والأقدار [4].

وهذا الشّعراني [5] يقول في كتابه لواقح الأنوار مفسرا قوله تعالى (**وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنْ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ**) [6] أي أطلعناهم على العلوم المتعلقة بالعلويات والسفليات وأسرار الجبروت وأنوار الملك والملكوت. [7]

أما ابن عجيبة [8] شارح (الحكم العطائية) [9] فيفسر قوله تعالى{**وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**} [10]. بأن الراسخين هم الذين رسخت أرواحهم في غيب الغيب وفي سرّ السرّ فعرّفهم ما عرّفهم وخاضوا في بحار العلوم بالفهم لطلب الزيادة فانكشف لهم من ذخائر خزائن الغيب تحت كلّ حرف من كتاب الله وآية من كلام الله عجائب الإدراكات الوهبيّة فنطقوا بالحكمة البالغة والألفاظ السّابغة [11].

([1]) القشيري, لطائف الإشارات, ج1.ص51.

([2]) سورة الفاتحة الآية 7.

([3]) سورة الفاتحة الآية 7.

([4]) القشيري ,لطائف الإشارات , ج1. ص52.

([5]) أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد بن علي الشعراني الشافعي المصري, علم كبير في دنيا التصوّف (973/898هـ) أشهر أساتذته علي الخواص. له مؤلفات كثيرة منها (لواقح الأنوار) و (العهود المحمدية) و (الأخلاق المتبولية) و (اليواقيت والجواهر) الخ... دافع كثيرا عن ابن عربي وبين ما دَسَّهُ عليه ناقلو كتبه/-الشعراني, لواقح الأنوار في طبقات الأخيار , الطبعة الأولى دار الجيل بيروت 1988

([6]) سورة الأعراف الآية 96.

([7]) الشعراني, لواقح النوار, ج1.ص6.

([8]) أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي الحسني (1224/1160هـ) ولد ودفن بالمغرب صنّف (شرح صلوات بن مشيش) و (الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية) و (إيقاظ الهمم في شرح الحكم).

([9]) ابن عطاء الله السكندري, الحكم العطائية شرح عبد المجيد الشرنوبي, دار الهدى, الجزائر 1991.

([10]) سورة آل عمران الآية 7.

([11]) ابن عجيبة, إيقاظ الهمم في شرح الحكم, دار المعارف بمصر 1985, ص628.

ويفسّر النابلسي قوله تعالى (**إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ**) [1] أن السبب في محبّته تعالى للتائبين " أنّ المحبّة القديمة التي هي عين الذّات العليّة على التنزيه التام لها ظهور تام في عالمها الذي هو عينها.

ولها ظهور في عالم الأسماء والصفات ولها ظهور في عالم الأفعال والمنفعلات. وجميع ما عدا الذّات نسب وإضافات موجودة بالنسبة إلينا غير موجودة بالنسبة إليه تعالى.

أما صاحب (البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النّور) [2] قوله تعالى: (**فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ**)[3] بأنّ بيانه المتكفّل به ما يظهره الله على ألسنة أصفيائه وأن من حكمته تعالى أن لا يُجري على ألسنة علماء كلّ زمان إلاّ ما يليق بأهل ذلك الزمان. والعلماء في نظره هم العلماء العاملون الوارثون القائمون بحجة الله على العالمين[4]. ويتكلم مؤسس الطريقة الشاذلية في النفس فيذكر لها أربعة مراكز:

1– مركز للشهوة في المخالفات
2– مركز للشهرة في الطاعات
3– مركز في الميل إلى الراحات
4- مركز في العجز عن أداء المفروضات.

ثم يعقّب على طريقة الإشاريين الصّوفية بقوله تعالى (**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ**)[5] وليس العجب من تحليله البليغ لمراكز النّفس إنّما العجب من البعد الباطني الإشاري الذي استنبطه من الآية, بل إنّ النابلسي حين قرأ قوله تعالى (**فَلا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ**)[6] قال: انظر كيف نسب الإبصار إلينا لبعض العالم وعدم الإبصار للبعض الآخر وذلك مشعر بأن الأشياء كلّها على ما هي عليه من الإمكان لم تتغير وإنما التغيير في إدراكنا لما لا هي في نفسها كما قال

---

(1) سورة البقرة الآية في ورش 223 وفي حفص 222.
(2) أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي (1871 - 1934) مؤسس الطريقة العلاوية كتابه (البحر المسجور) طبع المكتبة الدينية العلاوية بمستغانم, الطبعة الأولى دون تاريخ
(3) سورة القيامة الآية 18.
(4) العلاوي , البحر المسجور ص 22
(5) سورة التوبة الآية 5.
(6) سورة الحاقة الآية 38 - 39

تعـالى (**وَنُقَلِّبُ أَفْئِـدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ**) (1) وقـال (**إِنَّ اللَّـهَ يُـسْمِعُ مَـنْ يَـشَاءُ**) (2), فالإسماع من الله تعالى والإبصار لكلّ سميع وبصير هو إظهار ذلك الاعتبار المذكور فيما سبق. (3)

إنّ اللفظـة أو العبـارة سرعان مـا تتحـول عنـد الـصّوفي بعـد إقـرار وجهها الظاهر إلى إشارة فيستخرج منها معاني بعيدة المرمى على نسق يتميّز بالمسحة الجمالية التي لا يستطيع متابعها أن يتجرد من متابعة صورتها البيانية دون أن يعدم التعاطف معها. يقول القشيري مثلا شارحا معنى اللعب شرحا لم يسبق إليه بعد أن يذكر الآية (**بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ يَلْعَبُونَ**) (4) إن اللعب فعل يجري على غير ترتيب شبيها باللعاب الذي يسيل لا على نظام مخصوص " فوصف المنـافق باللعـاب تـصويرا لتـردده وتحيّـره وشـكّه فـي عقيدتـه " (5) فقـد احـتفظ بالمعنى العقدي للنفاق ولكنّه حوّل عبارة اللعب إلى إشارة استوحى منها صورة باطنية لا تصادم توحيد المسلم بل إنّـه يفسّر عبارة التّسبيح المفهوم معناها عند كلّ مسلم لأنّها السّباحة في بحار التّوحيد بلا شاطئ " فبعدما حصلوا فيها فلا خروج ولا براح, فحازت أيديهم جواهر التّفريد, نظموها في عقود الإيمان ورصّعوها في أطواق الوصلة" (6) لا أحبّ أن أسترسل مع التفسير الإشاري (7)

---

(1) سورة الأنعام الآية 110.

(2) سورة فاطر الآية 22.

(3) النابلسي أسرار الشريعة ص 284.

(4) سورة الدخان الآية 9.

(5) القشيري لطائف الإشارات, ج1.ص36.

(6) القشيري, لطائف الإشارات, ج1.ص36.

(7) يقول الدكتور عبد المنعم الحفني: الإشارة هي الإخبار من غير استعانة بالتعبير باللسان. وقيل ما يخفى على المتكلم كشفه بالعبارة للطافة معناه. وتكون مع القرب ومع حضور الغيب, وتكون مع البعد, والإشارة تكون إبانة عما يتضمنه الوجد من المشار إليه.وعلم الصوفية علم إشارة فإذا صار علم عبارة خفي. وهو علم إشارة لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق بل تُعلم بالمنازلات و المواجيد, ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات. والإشارة كما في قوله تعالى " تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِ ه" فالذي في الآية كالكناية, والكناية كالإشارة في لطافتها ولا يدركها إلا الأكابر من أهل العلم. وفلان صاحب إشارة معناه أن كلامه يشتمل على اللطائف والإشارات وعلم المعارف .

والإشاريون هم المشتغلون بعلوم الإشارة من علوم الصوفية التي تسمى علوم الأحوال ومنها علوم المشاهدات والمكاشفات وقد انفردت بها الصوفية. ووصفها بأنها علوم إشارة لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق بل تُعلم بالمنازلات والمواجيد. ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحلّ تلك المقامات (الموسوعة الصوفية ص 639)

للقرآن الكريم دون أن أتحدث عن نجم الدين كبرى [1] الصّوفي الفارسي الكبير, فقد ترك تفسيرا إشاريا يقع في اثني عشر مجلدا يعرف باسم (التأويلات النجمية) وبـ (عين الحياة في التفسير) حسب بروكلمان, وذكر الدكتور يوسف زيدان الذي أنقل عنه نتفا من هذا التفسير أن الدكتور حسن عباس زكى هو الذي أطله على نسخة مخطوطة منه [2].

يقول نجم الدين كبرى إن من تنفّس صبح سعادته وطلعت شمس الإسلام الروحاني من وراء جبل نفسه من مشرق القلب فهو على نور من ربه فيضحى في كشف (**يَوْمِ الدِّينِ**) [3] فيكون ورد وقته أصبحنا وأصبح الملك لله فيشاهد بعين اليقين, بل يكاشف – حق اليقين أنّ الملك للّه ولا مالك إلاّ" مالك يوم الدين" فإذا تجلى له النهار و كوشف بالمالك جهارا يخاطبه وجاها ويناجيه شفاها (**إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**) [4] [5].

ولا نكاد نجد أثرا للجدل القديم الحديث [6] المثار حول معنى الاستواء في إشارة الشيخ نجم الدين كبرى عند قوله تعالى (**الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**) [7] فهو من يؤوّل الآية بقوله استتم وتمكّن تجليه على عرش استعدادات المظاهر السماوية الروحانية والمظاهر الأرضية الجسمانية. ما تجلى لعرش استعداد شيئ إلا بحسب قابليته وقبوله [8].

يعلق الدكتور زيدان بعد هذه الإشارة قائلا إن الاستواء في (التأويلات النجمية) مرادف للتجليّات في المفهوم الصوفيّ بل إنّ قضيّة الوجود بأسره هي

([1]) أبو الجناب أحمد بن عمر الخيوقي نسبة إلى خوارزم صاحب الطريقة الكبروية توفي في غارة للمغول سنة 618, من مؤلفاته (اقرب الطرق إلى الله) و (صفة الآداب) و (فوائح الجمال وفواتح الجلال).

([2]) الدكتور يوسف زيدان, تحقيق كتاب فوائح الجمال وفواتح الجلال, لنجم الدين كبرى, الدار المصرية اللبنانية 1998, ص 125.

([3]) سورة الفاتحة الآية 4

([4]) سورة الفاتحة الآية 5.

([5]) نجم الدين كبرى, فوائح الجمال وفواتح الجلال, ص 127.

([6]) أثاره قديما ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وحديثا من سمّوا أنفسهم سلفية وقد ردّ عليهم قديما تاج الدين السبكي وابن عطاء الله وحديث الشيخ الزاهد الكوثري في كتابه المقالات والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في عدة مؤلفات.وحاصل مذهبهم التجسيد ومعارضة الإمام الأشعري.

([7]) سورة طه الآية 5.

([8]) نجم الدين كبرى, فوائح الجمال وفواتح الجلال, ص 130.

قضية تجليّات [1].إن هذه الأمثلة التي سقناها عن الإشارة الصوفية عند تعاطي النص القرآني تدل على الكفاءة البيانية عند أرباب التصوف, يضاف إليها مقام وحال المشير فإن تفاوت المشيرين في الروحانية يضفي على الآية أو اللفظ القرآني خلعة تناسب درجته في السلوك أو في الجذب.

وجدير بالملاحظة في هذا الشأن أن الإشاريين توسّعوا إلى غير النصّ القرآني فلهم في الحديث مقالٌ ذوقي ولهم أقوال وأشعار غزلية يكنون به عن الحضرة الإلهية أو المصطفوية. بل تجدهم أحيانا يلتقطون كلام غيرهم فينقلونه إلى معان خاصّة بهم فيخرج من ثوب العبارة إلى كسوة الإشارة من ذلك ما ساقه الدكتور زكي مبارك من حديث بيت الشعر المنسوب إلى رجل متحلّل من الأخلاق فسمعه صوفيّ فسقط ميتا لأنّه أحاله إلى معنى إشاري يتعلّق بالذات العليّة [2].

والدكتور مبارك هو القائل " إن إشارات الصوفية من بوارق الذكاء. والذكاء هو السرّ في الرّوعة الأدبية " [3] وفي هذا السياق – أعني الأدب في حليته الإشارية – يطفح (ديوان ابن عربي) [4] وكتابه (ترجمان الأشواق وذخائر الأعلاق) [5] وكتاب النابلسي (ديوان الحقائق ومجموع الرقائق) [6] وكتاب (المثنوي) [7] وهو ديوان شعر لجلال الدين الرومي وغيرها بلفتات إشارية تستحق أن تكون بحثا جامعيا أو كتابا للنّشر يفيدان المهتمّين بهذا اللون من

([1]) المصدر السابق, ص 131. أما حجة الإسلام الغزالي فيقول عند وصوله إلى معنى الاستواء " وإنما ينبو عن فهم مثل هذا فهم المتطفلين على لغة العرب المتلفتين إليها التفات العرب إلى لسان الترك حيث لم يتعلموا منها إلا أوائلها. فمن المستحسن في اللغة أن يقال استوى الأمير على مملكته كما قال الشاعر : استوى بشر على العراق *** من غير سيف ودم مهراق , الغزالي, الاقتصاد في الاعتقاد, طبعة محمد علي صبيح, القاهرة 1962.ص 32.

([2]) زكي مبارك, التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق, المكتبة العصرية, بيروت, بدون تاريخ, ج2.ص 192 والبيت هو: وجهك المأمول حجّتنا ** يوم يأتي الناس بالحجج.أراد به صاحبه وجه غلام تعلق به, وأحاله الصوفي على وجه الحق سبحانه وتعالى.

([3]) نفس المصدر, ج1.ص 31.

([4]) ابن عربي, الديوان, شرح أحمد حسن بسج الطبعة الثانية,دار الكتب العلمية, بيروت, 2000

([5]) ابن عربي, ذخائر الأعلاق , شرح ترجمان الأشواق, تحقيق محمد عبد الرحمن الكردي, القاهرة 1968.

([6]) النابلسي, ديوان الحقائق ومجموع الرقائق, تعليق محمد عبد الخالق الزناتي, دار الكتب العلميّة, بيروت 2001.

([7]) جلال الدين الرومي, المثنوي, تخطيط الدكتور محمد عبد السلام كفافي, المكتبة العصرية بيروت 1966.

الأدب الروحي. أما (منطق الطير) [1] لفريد الدين العطار و (فوائح الجمال وفواتح الجلال) [2] لنجم الدين كبرى وما في لونهما من النّثر الإشاري فجدير بأن يتجلى قارئها بالصبر للوقوف على ما فيها من روحانية.

([1]) مرّ معنا ذكر الكتابين
([2]) مرّ معنا ذكر الكتابين

الفصل الثالث

(3)

اللغة الحَكميّة واللغة السّريانية

أتنــاول فــي هــذا المبحــث الــذي عنونتــه بمبحــث اللّغتــين الحكميّــة والسّريانية لونين من اللغة الصوفية متّحدين في المعنى متصادمين في المبنى. فبالقدر الذي نجد يسرا في قراءة الحكمة الصوفية فإننا لا نفهم كثيرا من الألفاظ السريانية التـي تخاطب بهـا الـصوفية وكتبوهـا ودوّنوهـا باعتبارهـا لغـة مـن الأرواح.

تمتاز لغة الحكمة عند الصوفية بكونها :

1 – ترمـي إلـى غايـات أخلاقيـة وتعبّديـة كالعلاقـة بـالحق والعلاقة بالشيخ وكضروب السلوك الواجب على المريد اتباعها.

2– جاءت في قالب النّصيحة من صوفية خبروا من طريق الذوق مجاهل العالم الرّوحاني.

3– تتميّز في كثير من الأحيان بالاختصار وسهولة اللفظ لتقريب المعنى.

4– تتوجّه الحكمة في الغالب الأعمّ إلى المريدين الصّوفية ولكنّها في متناول غير الصّوفية لسلاستها وقابليّة فهمها ودرسها.

5– تؤسس الحكمـة الـصوفية لقواعد فـي التـصوّف يـستنير بهديها السّائرون في طريق الرّوح وغيرهم ممن يودّ معرفة البناء الصّوفي.

....

لقد نسب التصوّف في كلّ العصور إلى الحكمة, وجاء من جزم بأنّ اشتقاق التصوّف إنّما هو من سوفيا اليونانية التي تعني الحكمة [1]. وقد سبق لنا أن رددنا هذه النسبة بأدلة العلم التي توصّلنا إليها, ولكننا لا ننفي عن عالم الرّوحانية الإسلامية هذه الصفة لعدة اعتبارات:

1 – إن القرآن الكريم وهو أصل التصوف الصحيح في تقديرنا[2] قدحتّ على طلب الحكمة قال تعالى (**وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا**)[3]. وجعلها أداة الأنبياء والعقلاء في التعامل مع سائر الناس في

([1]) وهذا رأي المناوئين للتصوف رده ابن خلدون وزكي مبارك وغيرهما من المحققين.
([2]) كما تجسده سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم
([3]) سورة البقرة الآية 269.

قوله تعالى (**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ**) [1], بل إن الكلم المنزّل لا يفصل بين الكتاب السماوي والحكمة. من ذلك قوله تعالى (**وَيُعَلِّمُهُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ**)[2] وقوله (**وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ**) [3] وقوله (**وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ**) [4].

2– إن من أسماء الله الحسنى اسم الحكيم وهو ذكر كثير من الصوفية الذين ينشدون الوصول بحضرة الأسماء [5] استجابة للأمر الإلهي الذي جاء به القرآن الكريم
(**وَاذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا**) [6].

3– إن هناك ارتباطا وثيقا بين الكلمة والحكمة حتى عُد من معجزاته صلى الله عليه وسلم إتيانه جوامع الكلم [7]. ويعجبني كثيرا عنوان المعجم الصوفي الذي وضعته الدكتورة سعاد الحكيم وهو " الحكمة في حدود الكلمة " [8] وقد عدَّها الدكتور يوسف زيدان بحق " متيّمة بابن عربي " [9] لأن هذا المعجم الواقع في أكثر من ألف ومائتي صفحة هو في لغة ابن عربي وحده, وزادت عليه كتابا صغير الحجم عنوانه (ابن عربي ومولد لغة جديدة)[10].

4– إن هناك تلازما بين اسمه تعالى العليم واسمه الحكيم, وهذا التلازم الوارد في مواطن عدّة من القرآن الكريم نصّ صريح فصيح على الرباط الوثيق بين الاسمين كقوله تعالى (**قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا**

([1]) سورة النحل الآية 125
([2]) سورة البقرة الآية 129.
([3]) سورة البقرة الآية 231.
([4]) سورة النساء الآية 113.
([5]) أبين هذا المعنى لاحقا عند شرح معنى اسمه تعالى الحكيم.
([6]) سورة المزمل الآية 8 وفي الآية 25 من سورة الإنسان (وَاذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا)
([7]) ومعناه اختصار المعاني الكثيرة في اللفظ القليل
([8]) د سعاد الحكيم المعجم الصوفي (الحكمة في حدود الكلمة) دندرة للطباعة والنشر, بيروت 1981.
([9]) د/ يوسف زيدان, تحقيق فوائح الجمال لنجم الدين كبرى ص 111.
([10]) د/ سعاد الحكيم , ابن عربي ومولد لغة جديدة, الطبعة الأولى, بيروت, بدون تاريخ.

إنَّكَ أنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ) (1) وقوله **(نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ)**(2).

لقد سلك الصّوفية في الذّكر طرائق عددا ولن نقف هنا عند معنى الطّريقة فهو مبحث متضمّن في الباب الأخير من هذه الأطروحة. ولكنّنا نحبّ أن نشير إلى أنّ بعض الذّاكرين في الخلوات والجلوات قد سلكوا طريق الأسماء الإلهية ومن هذه الأسماء اسمه تعالى الحكيم الذي نقف مع معناه دون خصوصيّته وثمرته المعرفيّة لأنّ ذلك شأن سنراه في حديثنا عن الرّمز والحرف في مبحث من مباحث هذا الباب الذي هو باب اللّغة.

يرى الإمام الغزالي حين يشرح هذا الاسم في (المقصد الأسنى) أنّ الحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم " وأجلّ العلوم هو العلم الأزليّ الدّائم الذي لا يتصوّر زواله.

وكمال ذلك ليس إلاّ لله تعالى فهو الحكيم الحقّ "(3), وأنّ نسبة حكمة العبد إلى حكمة الله " كنسبة معرفته به إلى معرفة الله بذاته وشتّان بين الحكمتين"(4).

ثمّ يسوق أمثلة من جوامع الكلم النبّوي ليختم شرحه اسم الحكيم بقوله " فهذه الكلمات وأمثالها تسمى حكمة وصاحبها يسمّى حكيما " (5).

أمّا الرازي فإنّه بعد أن ذكر كلام الغزالي الذي مرّ جعل الحكمة من صفات التّقديس ثمّ تكلّم عن الحكمة النّظرية والحكمة العمليّة ونقل قول المشايخ " إنّ الحكيم هو الذي يكون مصيبا في التّقدير ومحسنا في التّدبير " (6) .

---

(1) سورة البقرة الآية 32.

(2) سورة الأنعام الآية 83.

(3) أبو حامد الغزالي, المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى, دار الكتب العلميّة, بيروت, بدون تاريخ, ص 91.

(4) نفس المصدر , نفس الصفحة.

(5) نفس المصدر , ص 92

(6) فخر الدين الرازي لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات .ص273.

أمّا عن حظ العبد في الحكمة فهو معرفة الحقّ سبحانه وتعالى. [1] ولا يبتعد عن هذا المعنى ما ذكره محمّد أديب كلكل في (تنبيه الفكر إلى حقيقة الذّكر) [2].

وفي كتاب (الأسماء الحسنى: تجليّات وأدعية) لعبد السلام بدوي نجد حديثا عن تجليّات هذا الاسم في مناحي الوجود وعلى الذّات البشرية. وقد جعل صاحب الكتاب الاسم الحكيم قرين الاسم العليم ثم قال:" ومن أكثر من ذكره أوتِيَ الحكمة وعلّمه الله دقائق العلوم "[3].

وحاصل كلام أرباب الذّوق أنّ واجب العبد التشبيه بأسماء الله ومن بينها اسمه الحكيم. فقد ذكر النّبهاني في (الاستغاثة الكبرى بأسماء الله الحسنى) حين تعرّض لحديث إنّ لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة [4].

أنّ " الإحصاء عند أهل الله هو الاتّصاف بها " [5]. ولهذا ظهرت آثار هذا الاسم في لغة التصوّف.

واللغة الحكميّة منتشرة في طيّات الكتب الصّوفية وفيما نقل عن مشايخ الطريق الصّوفي من أرباب الجذب والسلوك على حدّ سواء [6]. ولكنّني سأكتفي بنموذجين لعلمين, واحد من المشرق والآخر من المغرب.

---

(1) نفس المصدر, ص 272

(2) محمد أديب كلكل, تنبيه الفكر إلى حقيقة الذكر الطبعة الثانية, المكتبة العربية, حماة سورية والمطبعة العلمية دمشق 1994 ص 161

(3) عبد السلام محمد بدوي, الأسماء الحسنى, دارالمعارف بمصر, 1990, ص 200

(4)رواه البخاري .

(5)يوسف النّبهاني, الاستغاثة الكبرى بأسماء الله الحسنى, المكتب العالمي للطباعة والنشر, بيروت 1932, ص 35

(6) السلوك والجذب مصطلحان صوفيان تتناولهما في ثبت المصطلحات آخر هذا الباب. والأول معناه التدرج في المقامات للوصول إلى المعرفة بالله أما الآخر فمعناه قطع المقامات جملة واحدة دون تحصيل المعرفة بها وهذا بمحض الاصطفاء فالأول أمر كسبيّ والآخر أمرٌ وهبيّ.

أمّا المشرقيّ فهو ابن عطاء الله السّكندري [1] وأمّا المغربي فالشيخ زرّق الفاسي [2]. وأقف مع ابن عطاء الله في كتابه (الحكم) ومع الشّيخ زرّوق في كتابه (قواعد التصوّف), وهذا باختصار لا يخلّ بالغرض العلمي الذي أنا بصدده مع الإشارة إلى أنّ الشّيخ رزّوق كثيرا ما يذكر نتفا من الحكم العطائية في قواعده وأنّ كلا الرّجلين يمثّل عمدة في سلسلة الطّريقة الشّاذلية. [3]

إذا أحصينا حكم ابن عطاء الله السّكندري وجدنا أنّه لا خلاف بين الشرّاح والمحققين حول عددها الذي هو أربع وستّون ومائتان. وهذا أمر إيجابي لسببين:

1– المحافظة على الرّباط الذوقي الواصل بين حكمة وأخرى إذا أمكن إثبات ذلك.

2– إثبات أو نفي كتابة الحكم في أوقات مختلفة استجابة لنفحات روحيّة.

وقبل استعراض بعض الحكم مع شرحها أودّ أن أشير إلى أنّ تعليق الدّكتور زكي مبارك على الحكم الذي لا يتعدّى صفحات قليلة هو من أفضل ما اطّلعت عليه في الباب .

وقد وصلت إلى ثلاثة استنتاجات رئيسية بشأنها هي:

1– إنّ بعض الحكم مجرّدٌ تجريدًا تامًّا من الصّور والأخيلة كقول ابن عطاء الله " من علامة الاعتماد على العمل نقصان الرّجاء عند وجود الزلّل " [4].

---

(1) أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عطاء الله السكندري المالكي المتوفى سنة 709 هـ عاصر ابن تيمية وناظره, تتلمذ للشيخ أبي العبّاس المرسي وأخذ عنه أصولالطريقة الشاذلية ويعود إليه الفصل في نشرها والتّعريف بها. من كتبه " الحكم " و " المناجاة العطائيّة " و " التنوير في إسقاط التّدبير " و " لطائف المنن ".

(2) أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي (846 /890 هـ) قرأ بمصر وتوفى بطرابلس الغرب. شرح الحكم العطائية ومذهبه أن لا تصوّف بدون عمل أشهر كتبه " قواعد التصوّف " و " إعانة المتوجه المسكين على طريق الفتح والتمكين) و(البدع التي يفعلها فقراء الصوفيية).

(3) نعرّف بالطريقة الشاذلية في مبحث الطرق من الباب الثاني .

(4) الحكمة الأولى

2– إنّ البعض الآخر مكسوّ بحلل الخيال كقوله:

" ادفن وجودك في أرض الخمول فما نبت ممّا لم يدفن لا يتمّ نتاجه ". [1]

3– إنّ بعض الحكم هو حظّ الخواص من الفهم ولكنّ عدد هذا النّوع الثالث قليل كقوله " أشهدك قبل أن يستشهدك فنطقت بإلهيته الظواهر وتحققت بأحديته القلوب والسرائر" [2].

---

(1) الحكمة الحادية عشرة.

(2) الحكمة السابعة والخمسون بعد المائتين .

تتعدى شروح الحكم العطائية عشرين شرحا أشهرها (غيث المواهب العليّة بشرح الحكم العطائيّة) لا بن عبّاد النّفري الرّندي [1], و(إيقاظ الهمم بشرح الحكم) لا بن عجيبة الحسني. ويعتبر كتاب(مذكرات في منازل الصدّقيين والربّانيين) [2] دون الإشارة إلى غرض الكتاب من خلال العنوان كما فعل الأوّلون. أمّا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي فتناولها بدروس خاصة مسجّلة خاصّة على أقراص. وقبلها كتب الشّيخ عبد المجيد الشّرنوبي أشهر شرح معاصر على الحكم بعنوان (شرح الحك العطائيّة) [3].

إنّ لغة الحكم بميزاتها الثلاث التي ذكرتها سالفا قد استوقفت الشرّاح عبر عصور متتالية لغزارة المعاني الذّوقية التي تحتويها ولتضمّنها لكثير من التوجيهات التّوحيدية والأخلاقية. وسأكتفي بذكر بعض الحكم دون الوقوف الطويل عند شروحها. [4]

---

(1) **محمد بن إبراهيم بن أبي بكر الشهير بابن عباد النفري نسبا الرّندي بلدا. صوفي أندلسي شاذلي الطريقة. توفي سنة 792هـ . كتب (شرح الحكم) ثم (نظم الحكم) ثم (الرسائل الكبرى) ثم (الرسائل الصغرى) وله أيضا رسائل على قوت القلوب.**

(2) **سعيد حوّى مذكرات في منازل الصدقيين والربانيين, دار السلام, حلب, الطبعة الأولى 1986.**

(3) **توفي الشرنوبي سنة 1929, وآخر طبعة لكتابه هي لدار الهدى – عين ميلة – الجزائر 1991.**

(4) **سأكتفي في الهامش بذكر رقم الحكمة لأن موضعها في الصفحة يختلف من شرح إلى آخر.**

قال ابن عطاء الله السّكندري:

1– (من علامة الاعتماد على العمل نقصان الرّجاء عند وجود الزّلل) (1).

وفي شرح هذه الحكمة يرى سعيد حوّى أنّك عندما تجد نفسك قد زللت أو أخطأت فقلّت ثقتك بالله نتيجة لذلك, وقلّ اعتمادك عليه فهذا دليل على أنّك في الأصل كنت معتمدا على أعمالك لا على الله عزّ وجلّ. (2) أما ابن عبّاد النّفري الرّندي فيرى أنّ الاعتماد على الله تعالى نعت العارفين الموحدين لأن الاعتماد على غيره وَصف الجاهلين الغافلين. فالعارفون على بساط القرب والمشاهدة " إذا أخطأوا شهدوا تصريف الحقّ تعالى لهم وجريان قضائه عليهم"(3).

وجاء كلام ابن عجيبة في الإيقاظ أبعد غورا في التحسّس الصّوفي فبعد شرح الاعتماد لغة بأنّه الاستناد والرّكون قال بأنّ الأعمال عند أهل التصوّف (4) شريعة وطريقة وحقيقة أو إسلام وإيمان وإحسان أو عبادة وعبودية وعبودة أي بداية ووسط ونهاية. فالشريعة أن تعبده والطريقة أن تقصد. والحقيقة أن تشهده فالشريعة لإصلاح الظواهر والطريقة لإصلاح الضمائر والحقيقة لإصلاح السرائر.

ويرى أنّ إصلاح الجوارح يكون بالتوبة والتقوى والاستقامة, وإصلاح القلوب بالإخلاص والصّدق والطّمأنينة أما إصلاح السّرائر فبالمراقبة والمشاهدة والمعرفة.

ثم خلص بعد ذلك إلى شرح الحكمة المذكورة استنتاجا ممّا سلف فقال إنّ العبد :" إذا تطهّر من أوصاف البشرية تحلّى بأوصاف الرّوحانية وهي

(1) هي الحكمة الأولى من حيث الترتيب الأصلي .

(2) سعيد حوّى, مذكرات في منازل الصدّيقيين والربّانيين ص 202.

(3) ابن عبّاد الرندي, شرح الحكم العطائية, مراجعة الدكتور عبد الصبور شاهين, الطبعة الأولى, مركز الأهرام والترجمة والنشر, القاهرة 1988 .ص 89.

(4) سمى أهل التصوف بأهل الفن لتوجّه كتابه إليهم.

الأدب مع الله في تجليّاته التي هي مظاهره, فحينئذ ترتاح الجوارح من التعب وما بقي إلاّ حسن الأدب " (1).

وبرأي الشيخ عبد المجيد الشرنوبي أنّ هذه الحكمة إنّما تناسب العارفين الذين يشاهدون أنّ الأعمال كلها من الله فلا يعظم رجاؤهم بعمل صالح ولا ينقص أملهم لعمل طالح " لأنّهم غرقى في بحر الرضا بالأقدار " (2).

2– (الأعمال صور قائمة وأرواحها وجود سرّ الإخلاص فيها) (3). والإخلاص برأي ابن عجيبة على ثلاث درجات.

أ- إخلاص العوّام وهو إخراج الخلق من معاملة الحقّ مع طلب الحظوظ الدنيويّة والأخروية.

ب – إخلاص الخواص ومعناه طلب الحظوظ الأخروية

ج – إخلاص خواص الخواص وهو إخراج الحظوظ بالكليّة(4). الذي يجعل العبادة تحقيقا للعبودية وقيامًا بوظائف الرّبوبية. (5) وحاصل هذا الكلام كما يقول ابن عبّاد الرّندي إخراج العبد للخلق من نظرة في أعمال البر.

3 – (ما نفع القلب شيئ مثل عزلة يدخل بها ميدان الفكرة)(6).في حديثه عن معنى هذه الحكمة شبّه ابن عجيبة العزلة بالحميّة والفكرة بالدّواء فلا خير في عزلة لا فكرة فيها. وقد نقل كلاما للجنيد في هذا المعنى جعل فيه أشرف المجالس الجلوس مع الفكرة في ميدان التوحيد

---

(1) ابن عجيبة, إيقاظ الهمم ص26. وقد شرح الشرنوبي هذه الحكمة بكلام طويل أن من علامات تعويل العامة على عمله أن ينقض رجاؤه في رحمة الله عند وجود الله (عبد المجيد الشرنوبي , شرح الحكم العطائية ص 14).

(2) الشرنوبي, شرح الحكم العطائية ص 15.

(3) الحكمة العاشرة.

(4) ابن عجيبة, إيقاظ الهمم, ص 50

(5) وهو مذهب رابعة العدوية (توفيت سنة 185 هـ). وهي غير رابعة بنت إسماعيل الشامية زوجة الصوفي الكبير أحمد بن أبي الحواري فالأولى دفينة البصرة والثانية دفينة بيت المقدس. وخلاصة مذهب العدوية أنها عبدت الله طمعا في وجهه الكريم لا طمعا في جنة ولا خوف من نار.

(6) الحكمة الثانية عشرة.

[1]. كما استشهد بقول أبي الحسن الشاذلي بأن ثمار العزلة هي الكشف الغطاء وتنزّل الرحمة وتحقق المحبّة وتحصيل لسان الصّدق في الكلمة [2]. وقد ذكر الشّيخ عبد المجيد الشّرنوبي حديث الرسول صلى الله عليه وسلم تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة [3] ثم قال:" وذلك لأنّه يوصل إلى معرفة حقائق الأشياء وتزداد به معرفة الله ويطّلع به المتفكّر على خفايا آفات النّفوس ومكائد الشيطان وغرور الدّنيا ". [4]

ثم ذكر بعد ذلك أنّ العزلة هي أحد أركان الطّريق الأربعة وهي الصّمت والعزلة والجوع والسّهر[5].وقد أطال ابن عجيبة في ذكر فوائد العزلة حين تعرّض لهذه الحكمة. [6]

4 – " كيف يشرق قلب صور الأكوان مُنطبعةٌ في مرآته أم كيف يرحل إلى الله وهو مكبّل بشهواته أو كيف يطمع أن يدخل حضرة الله وهو لم يتطهّر من جنابة غفلاته, أم كيف يرجو أن يفهم دقائق الأسرار وهو لم يتب من صفواته ؟ "[7] وخلاصة هذه الحكمة أنّ الجمع بين الضدّين محالٌ فلا يجتمع نورٌ تامٌّ وظلمة تامة في القلب, ولا يمكن للمقيّد بالمعاصي أن يسير في طريق الطّاعة إلى نهايته كما لا يمكن الدخول إلى حضرة الطهارة بجنابة الغفلات, فضلا عن تحصيل الأسرار مع الانغماس في الهفوات. فإذا أقبل العبد على الخلق أدبر عن الحقّ وقد شرح ابن عجيبة الرّحيل المذكور في هذه الحكمة بأنّه من الملك إلى الملكوت ومن الملكوت إلى الجبروت ومن علم اليقين إلى عين اليقين ثمّ إلى حقّ اليقين ثم قال:" فاقطع يا

---

(1) ابن عجيبة , إيقاظ الهمم ص.58.

(2) المصدر نفسه, نفس الصفحة.

(3) الحديث ذكره السيوطي في الجامع الصغير من رواية أبي الشيخ بلفظ فكرة ساعة خير من ستين سنة.

(4) الشرنوبي, شرح الحكم العطائية ص 25.

(5) جمعها الشعراني في كتابه الأنوار القدسية في قواعد الصوفية, في هذهين البيتين:

بيت الولاية قسمت أركانه ** ساداتنا فيه من الأبدال

ما بين صمت واعتزال دائم ** والجوع والسّهر النزيه الغالي.

(6) سنقف عند معانيها حين نتناول مصطلح الخلوة.

(7) الحكمة الثالثة عشرة.

أخي عنك عروق العلائق وفرّ من وطن العوائق تشرق عليك أنوار الحقائق "[1] أمّا عن الحضرة الإلهية فقال إنّها على ثلاثة أقسام:

أ- حضرة القلوب وهي للسّائرين وهم أهل المراقبة

ب- حضرة الأرواح وهي للمستشرفين وهم أهل المشاهدة.

ج – حضرة الأسرار وهي للمتمكنين: وهم أهل المكالمة " وسرّ ذلك أن الرّوح ما دامت تتقلب بين الغفلة والحضرة كانت في حضرة القلوب, فإذا استراحت بالوصال سميّت روحا وكانت في حضرة الأرواح, وإذا تمكنّت وصفت وصارت سرًّا من أسرار الله سميّت سرًّا وكانت في حضرة الأسرار "[2].

ويقول عن الطهارة إنّ العبد إذا لم يقدر على الطهارة الحقيقية الباطنية فعلية الانتقال إلى الطهارة الظاهرية وإذا لم يقدر على طهارة المقرّبين وجب عليه الانتقال إلى طهارة أهل اليمين وإذا لم يقدر على طهارة أهل المحبّة انتقل إلى طهارة أهل الخدمة [3]

5 – " طلبك منه اتّهام له وطلبك له غيبة منك عنه, وطلبك لغيره لقلّة حيائك منه, وطلبك من غيره لوجود بعدك عنه".[4] فصّل ابن عجيبة الطّلب فقال إنّه أربعة أضرب:

أ- طلب من الله ويكون بالتضرّع والابتهال

ب- طلب لله ويكون بالبحث والاستدلال

ج – طلب لغير الله ويكون بالتعرّف والإقبال

د – طلب من غير الله ويكون بالتملّق والسؤال [1], ولا شكّ أنّ الصّوفي واقفٌ مع النّوعين الأوّلين فقط لكون الطّلبين الأخيرين يحملان علّة إشراك الخلق بالحق. [2].

([1]) ابن عجيبة, إيقاظ الهمم ص66.

([2]) نفس المصدر ص 67.

([3]) نفس المصدر ص 69.

([4]) الحكمة الواحدة والعشرون.

6 – " تشوّفك إلى ما بطن فيك من العيوب خير من تشوّفك إلى ما حجب عنك من الغيوب" (3)..

التشوّف لغة هو الاهتمام بالشيء والتطلّع له. وخلافًا لما يظنّه كثيرون ممّن لا يعرفون وجهة التصوّف الحقّ فإن التربية الصوفية قائمة على تطهير النّفس من العيوب الباطنة غير متوجّهة إلى الاطّلاع على أسرار العباد وما يأتي به القدر من حوادث مستقبلة, والعيوب كما فصّلها ابن عجيبة هي:

أ- عيوب النّفس وذلك لتعلّقها بالشّهوات الجسمانية.
ب- عيوب القلب حين يتعلق بالشهوات القلبية كحبّ المنزلة والخصوصية.
ج – عيوب الرّوح حين تتعلّق بالحظوظ الباطنية كالكرامات والمقامات(4).

7 – " شعاع البصيرة يشهدك قربه منك, وعين البصيرة تشهدك عدمك لوجوده, وحق البصيرة يشهدك وجوده لا عدمك ولا وجوده, كان الله ولا شيء معه, وهو الآن على ما عليه كان " (5).

حين تعرّض ابن عبّاد إلى هذه الحكمة فسّر شعاع البصيرة بأنّه نور العقل وعلم اليقين وهذا عقال يجعل صاحبه يستحي أن يراه الله حيث نهاه لوجود العلم والإحاطة المعبّر عنها بالقرب أما عين البصيرة وهو انفتاحها وإدراكها المعبّر عنه بعين اليقين فمعه يتيقن العبد عدم نفسه فلا يبقى سوى الله.أمّا حق البصيرة وهو حقّ اليقين فيشهد العبد لا عدم ولا وجود نفسه

بل ينقله إلى الفناء الكامل مستهلكا في وجود الحقّ من غير تكييف ولا تجسيم.

---

(1) ابن عجيبة, إيقاظ الهمم ص 95

(2) ومن جنس هذه الحكمة الحكمة الخامسة والعشرون وهي قول ابن عطاء الله " ما توقف مطلب أنت طالبه بربك ولا تيسّر مطلب أنت طالبه بنفسك"

(3) الحكمة الثانية والثلاثون.

(4) ومن جنس هذه الحكمة التي تليها وهي الثالثة والثلاثون وفيها يقول ابن عطاء الله " الحق ليس بمحجوب عنك إنّما المحجوب أنت عن النظر إليه إن لو حجبه شيئ لستره ما حجبه, ولو كان له ساتر لكان لوجوده حاصرٌ وكلّ حاصر لشيئ فهو له قاهر, وهو القاهر فوق عباده".

(5) الحكمة السادسة والثلاثون وهي ساقطة من شرح ابن عباد النّفري الرّندي.

وقد قسّم ابن عجيبة البصيرة باعتبار إدراك المعاني اللّطيفة إلى أقسام:

أ - قسم فسد ناظرها فعميت وأنكرت وجود نور الحقّ من أصله وهي بصيرة الكفّار .

ب – قسم صحّ ناظرها لكنّه ضعف لمرض أصابه وهي بصيرة عامّة المسلمين.

ج – قسم قوي ناظرها ففتح عين بصيرته فأدرك النّور محيطا به حتّى غاب عن نفسه بمشاهدة النّور وهي بصيرة خاصّة المتوجّهين [1].

د – قسم صحّت بصيرته واشتد نورها فاتّصل بنور الأصل فلم تر إلاّ النّور الأصلي[2] .

فشعاع البصيرة نور علم اليقين وعين البصيرة نور عين اليقين وحق البصيرة نور حقّ اليقين. وعلم اليقين لأهل الدّليل والبرهان وعين اليقين لأهل الكشف والبيان وحقّ اليقين لأهل الشهود والعيان[3].

8–" لا تصحب من لا ينهضك حاله ولا يدلّك على الله مقاله " [4].

9 – " ربّما كنت مسيئا فأراك الإحسان منك صحبتك من هو أسوأ حالا منك"[5].

هاتان حكمتان في الصّحبة وهما توجيه لمريد الطّريق الصّوفي في مصاحبة من هو أفضل منه حالا في الظّاهر الأخلاقي والباطن النّوراني لأن صحبتك من هو دونك شرّ محض تغطّي عنك عيوبك وتبيّن لك كمالك فتوجب لك حسن الظّن بنفسك فتعجب بأعمالك وتقنع بأحوالك **"والرّضا عن النّفس أصل كل شرّ "** [6].

وذكر ابن عجيبة للصّحبة أربعة شروط:

أ – علم صحيح بالمقامات والمنازل والفرائض .

([1]) يعبّر عن هذا المقام بمقام عين البصيرة.
([2]) وهذا مقام حقّ البصيرة
([3])ابن عجيبة, إيقاظ الهمم . ص118.
([4]) الحكمة الثالثة والأربعون
([5]) الحكمة الرابعة والأربعون
([6]) ابن عباد, شرح الحكم ص 192.

ب – ذوق صريح بعد السّلوك على يد شيخ كامل.
ج – همّة عالية متعلّقة بالله وحده.
د – حالة مرضية ومعناه الاستقامة قدر المستطاع[1].

والحديث عن الصّحبة عند الصّوفية أمر يستغرق لوحده بحثا يتصّل بالسّلوك الاجتماعي والفردي كما فهموه فلا نطيل الوقوف عنده.

10– **" ما العارف من إذا أشار وجد الحقّ أقرب إليه من إشارته, بل العارف من لا إشارة له لفنائه في وجوده وانطوائه في شهوده".**[2] في معنى هذه الحكمة يقول ابن عجيبة:إن الإشارة أدقّ من العبارة والرّمز أدقّ من الإشارة. وضرب مثلا عن الإشارة بأسماء ليلى وسلمى في خمريّات الصّوفية وعن الرّمز بفواتح السّور القرآنية[3], والنّاس أقسام عند الإشارة:

أ – قومٌ يفهمون العبارة ولا يفهمون الإشارة وهم عامّة الناس.

ب – قومٌ يفهمون العبارة ويجدون المقصود بعد الإشارة وهم أصحاب البدايات.

ج – أهل الفناء وهم يفهمون الإشارة ويجدون المشار إليه.

د – أهل التّمكين الرّاسخون في مقامات الرّوح وقد تجاوزوا الإشارة والمشير.

ونسب إلى الجنيد قوله إنّ المتمكّن قد كلّ لسانه عن التّعبير واستغنى عن الإشارة والمشير, فإذا صدرت منه إشارة أو تعبير فإنّما ذلك لفيضان وجد أو هداية فقير[4]. فاللغة تنمحي أمام عالم الذّوق لعجزها عن احتواء معانيه.

ومن جنس الحكمة الماضية الحكمتان التّاسعة والسّبعون وهي قول ابن عطاء الله **" مطلب العارفين من الله الصّدق في العبوديّة والقيام بحقوق**

([1]) نقل ابن عجيبة قول سهل بن عبد الله التستري : احذر صحبة ثلاثة من الناس وهم : الجبابرة الغافلون والقراء المداهنون والمتصوفة الجاهلون وزاد الشيخ زروق علماء الظاهر لغلبة حظوظ النّفس عليهم.

([2]) الحكمة السابعة والسبعون وهي ساقطة من شرح الحكم العطائية لابنن عبّاد النّفري الرّندي.

([3]) عرّف الرّموز بأنّها " إيماء وأسرار بين المحبوب وحبيبه لا يفهمها الغير " إيقاظ الهمم ص 198.

([4]) ابن عجيبة, إيقاظ الهمم, ص 200.

الرّبوبية " وقوله **" العارفون إذا بسطوا أخوف منهم إذا قبضوا ولا يقف على حدود الأدب في البسط إلاّ قليل ".**

ومن اللّفتات الحكميّة العميقة قوله:**" ربّما فتح عليك باب الطّاعة وما فتح لك باب القبول, وربّما قضى عليك بالذّنب فكان سببا في الوصول".**[1]

وكذلك قوله:**" لمّا علم الحقّ منك وجود الملل لوّن لك الطاعات, ولمّا علم ما فيك من وجود الشّره حجّرها عليك في بعض الأوقات ليكون همّك إقامة الصّلاة لا وجود الصّلاة, فما كلّ مصلّ مقيم "** [2].

11 – **" كلّ كلامٍ يبرز وعليه كسوة القلب الذي منه برز"** [3] وهي حكمة مفهومة المعنى إذ تثبت الرّباط الوثيق بين اللّغة وباطن الإنسان ولا تنفصل هذه الحكمة عن أربع أخر هي:

أ- " من عبر بساط إحسانه أصمتته الإساءة ومن عبر من بساط إحسان الله إليه لم يصمت إذا أساء"[4].

ب – " تسبق أنوار الحكماء أقوالهم فحيث صار التّنوير وصل التّعبير" [5].

ج – " من أذن له في التّعبير فهمت في مسامع الخلق عبارته وجليّت عليهم إشارته" [6].

د – " ربّما برزت الحقائق مكسوفة الأنوار إذا لم يؤذن لك فيها بالإظهار[7].

ومن التّوجيهات السّلوكية المرتبطة بحقيقة النّفس قولُ ابن عطاء الله " إذا التبس عليك أمران فانظر أثقلهما على النّفس فإنّه لا يثقل عليها إلاّ ما كان حقًّا" [8].

ولا أريد أن أختم حديثي عن الحكم العطائيّة دون سوق هذه الملاحظات:

---

(1) **الحكمة الخامسة والتسعون**
(2) **الحكمة الثامنة عشر بعد المائة**
(3) **الحكمة الثالثة والثمانون بعد المائة.**
(4) **الحكمة الحادية والثمانون بعد المائة.**
(5) **الحكمة الثانية والثمانون بعد المائة.**
(6) **الحكمة الرابعة والثمانون بعد المائة**
(7) **الحكمة الخامسة والثمانون بعد المائة.**
(8) **الحكمة الثانية والتسعون بعد المائة.**

أ - إنّ أحسن ما يمكن أن توصف به عبارات الحكم هو قول ابن عطاء الله نفسه عن لغة الصّوفية الحقيقيين"عباراتهم إما لفيضان وجد أو لقصد هداية مريد, فالأوّل حال السّالكين, والثاني حال أرباب المكنة والمحقّقين"[1].

ب - إنّ متابعتي للغة الحكم في بساطتها الظّاهرة ودقة المعاني السّلوكية والمعرفية التي جاءت بها زادت يقيني في وجود رباط وثيق يجمعها وهو الذّوق وإن كنت لا أختلف من شرّاحها ودارسيها حول مسئلة كتابتها في أوقات مختلفة استجابة لأحوال ذوقية خالصة وخاصّة.

ج – إنّ ابن عطاء الله السّكندري قد تدرّج في حكمه من المعاني السّلوكية إلى المعاني المعرفيّة, وقد يتعمّد أحيانا نقل القارئ من المعنى البسيط إلى علّة تختفي وراءه كقوله" النّعيم وإن تنوّعت مظاهره إنّما هو لشهوده واقترابه, والعذاب وإن تنوّعت مظاهره إنّما هو لوجود حجابه, فسبب العذاب وجود الحجاب وإتمام النّعيم بالنّظر إلى وجهه الكريم [2] دون أن يصادم الفهم الذي قد ينسب إلى المتكلمين وأرباب فنّ التّوحيد.

د – تحدّث ابن عطاء الله عن العلم في ثلاث حكم متوالية هي تقريبا من الأواخر كأنّه بيّنه إلى أنّ كلّ ما ذكر إنّما مرجعه إلى العلم الحقيقي الذي لا ينفصل عن خشية الله فقال " العلم النّافع هو الذي ينبسط في الصّدر شعاعه وينكشف عن القلب قناعه" [3] وقال " العلم ما كانت الخشية معه" [4] وزاد فقال " العلم إن قارنته الخشية فلك وإلاّ فعليك" [5].

هـ - ختم صاحب الحكم كتابه بالحديث عن الفكرة وهي غير الفكرة العقلية الناتجة عن التحليل والتّركيب بل هي نتاج سفر القلب.

- الفكرة سير القلب في ميادين الأغيار [6].
- الفكرة سراج القلب فإذا ذهبت فلا إضاءة له[7].

---

(1) الحكمة السادسة والثمانون بعد المائة.
(2) الحكمة الثالثة والعشرون بعد المائتين.
(3) الحكمة الحادية والثلاثون بعد المائتين
(4) الحكمة الثانية والثلاثتون بعد المائتين
(5) الحكمة الثالثة والثلاثون بعد المائتين
(6) الحكمة الثانية والستون بعد المائتين .
(7)الحكمة الثالثة والستون بعد المائتين.

ثمّ قسّم الفكرة إلى نوعين فقال:" الفكرة فكرتان: فكرة تصديق وإيمان وفكرة شهود وعيان فالأولى لأرباب الاعتبار والثانية لأرباب الشّهود والاستبصار" [1]. وقد ساق ابن عجيبة حين تعرّض لهذه الحكمة أربع وسائل لتحصيل المعرفة الحقّ [2] هي:

- الذكر وبساطه العمل الصّالح وثمرته النّور
- الفكر وبساطه الصّبر وثمرته العلم
- الفقر [3] وبساطه الشّكر وثمرته المزيد منه.
- الحبّ وبساطه بغض الدّنيا وثمرته الوصول على المحبوب وهو الله [4].

اطّلعت على كتاب (قواعد التصوّف) الذي ألّفه الصّوفي الشاذلي أبو العبّاس أحمد بن أحمد بن محمد زروق الفاسي المعروف اختصارا بالشّيخ زرّوق في الطبعة الثانية التي حقّقها محمد زهري النجّار وراجعها الدكتور معبد فرغلي فوجدته خاليا من أيّ مقدّمة للتّعريف بصاحبه وبمحتوى الكتاب وقيمته التي لا تخفى على باحث [5].وهو أمر يدعو إلى اعتناء خاصّ بالقواعد ودراستها بشكل لا يجعلها حكرًا على المكتبات المتخصّصة والخزانات الخاصّة.

إنّ قواعد الشّيخ زرّوق وإن كانت دون النّفس الرّوحي لحكم ابن عطاء الله فإنّها تحمل في طيّها المواصفات التّالية:

1– يقترب عَددُ القواعد من عدد الحكم إذ من الثابت أنّ عددها الكامل هو سبعة عشر ومائتا قاعدة.

2 – تختلف القواعد عن الحكم العطائية بطول نصّها إذ أنّ أقصر قاعدة تعادل في كمّها أطول حكمة؟.

3– تتفّق القواعد والحكم على توجيه الصّوفي إلى المراد من وجوده وإلى أسلم المسالك للوصول.

---

(1)الحكمة الرابعة والستون بعد المائتين

(2) ذكر أنها من كلام أبي الحسن الشّاذلي, إيقاظ الهمم, ص 541.

(3)وهو الفقر القلبي إلى الله لا الفقر المادّي

(4) المصدر السابق, نفس الصفحة

(5) جاءت الطبعة الأخرى للمكتبة الأزهرية للتراث خالية من ذكر اسم الدكتور معبد فرغلي وأشارت فقط إلى اسم المحقق محمد زهري النجار وهي كذلك دون مقدّمة وتاريخها هو 1998.

4– جاءت القواعد في كثير من الأحيان مكسوّة بقالب فقهي حفاظا من مؤلّفها على روح الشّريعة الظّاهرة.

5– تأثّر الشيخ زرّوق في قواعد باين عطاء الله السّكندري في حكمه, واستشهد بأقواله أحيانا. ولا عجب فهو أحد شرّاح الحكم العطائية.

6 – يتبيّن من الحكم والقواعد أنّهما تسيران في خطّ النّهج التّربوي والعلمي للمدرسة الشاذلية ولا عجب في ذلك فالذي شهر الشاذلية بالمشرق هو ابن عطاء الله والذي شهرها بالمغرب قبل انتقاله إلى مصر هو الشيخ زرّوق الفاسي.

إن لغة القواعد نسيج الحكمة الصّوفية التي حاول صاحبها أن يقترب من عقول المبتدئين والمنهين على حدّ سواء ليضع لهم خطّ النّهج السّليم كما يراه.

ولو أردنا أن نتخيّر عنوانا للكتاب بعد طول درس ومعاناة بحث ما وجدنا له عنوان أفضل من الذي وسمه به صاحبه.

وسأذكر جملة مختصرة جدًا من قواعد التصوّف التي وضعها الشّيخ زرّوق قبل الانتقال إلى لغة أخرى من لغات التصوّف هي على الخلاف في من اللغة الحِكميّة حِكرٌ على نفر قليل من الصّوفية – فضلا عن غيرهم – وأعني بها اللغة السّريانية.

ذكر الشيخ زرّوق في القاعدة الثالثة أنّ الاختلاف في الحقيقة الواحدة إن كثر دلّ على بعد إدراك جملتها وأنّ الاختلاف حول التصوّف من هذا القبيل وفي القاعدة الخامسة ذكر أنّ التصوّف هو مقام الإحسان " لأنّ معاني صدق التوجّه راجعة لهذا الأصل ودائرة عليه إذ لفظه دالٌ على طلب المراقبة الملزومة به"[1] وهذا التأصيل لمبحث التصوّف سبق أن مهدّ له في القاعدة الرّابعة بقول مالك من تصوّف ولم يتفقّه فقد تزندّق, ومن تفقّه ولم يتصوّف فقد تفسّق ومن جمع بينهما فقد تحقّق [2], وهو يرى أنّه " لا أشرف من متعلّق علم التصوّف لأنّ مبدأه خشية الله التي هي نتيجة معرفته". [3]

من قواعد الشيخ التي تجري مجرى الحكمة في لغة التصوّف:

---

(1) **الشيخ زروق, قواعد التصوف, تحقيق محمد زهري النجار, طبع المكتبة الأزهرية للتراث, 1998, ص4, القاعدة الخامسة.**

(2) **القاعدة الرابعة, ص 4.**

(3) **القاعدة الرابعة عشر ص8**

1 – اعتبـار النـسّب فـي الموانـع يقـضي بتخـصيص الحكم عن عمومـه, ومن ذلك وجود الغيرة على القوم[1] من الإنكار وحماية عقـول العـوّام مـن التعلّـق بمـا يخـصّ منهـا الحامـل علـى وجـود القـصد مـن تخصيصها. فالأعمـال للعامّـة والأحـوال للمريـدين والفوائـد للعابـدين والحقـائق للعـارفين, والعبـارات قـوت لعائلـة المـستمعين. ولـيس لـك إلاّ مـا أنـت لـه آكـل فافهم.[2]

والاستماع الذي ذكره زرّوق هو الاستماع بالحال, فقد ذكر ابن عجيبة في (إيقاظ الهمم) أن ثلاثة سمعوا قائلا يقول يا سعتر برّي فسمعه الأوّل الساعة ترى برّي, وقد كان مستشرفا وسمع الثاني إسع ترى برّي وكان مبتدئا,أما الثالث وكان واصلا فسمع ما أوسع برّي [3].

1– مبنى العلم على البحث والتحقيق, ومبنى الحال علـى الـذّوق والتّـصديق, فـإذا تكلّـم العـارف مـن حيـث العلـم نظـر فـي قولـه والتّصديق, فإذا تكلّم العارف من حيث العلم نظر في قوله بأصله الكتاب والسنّة وآثار السّلف لأنّ العلم معتبر بأصله. وإذا تكلّم من حيث الحال سلم له ذوقه إذ لا يوصل غليه إلاّ بمثله [4].

ومفاد هذه القاعدة في شطرها الثاني أن اللغة قد لا تحيط بالحال الذّوقي فوجب تسليم الحال لصاحبه باعتباره تجربة خاصّة[5].

3– من ظهرت عليه خارقة تقتضي ما هو أعلم من كرامته نظر فيه بفعله فإن صحّت ديانته معها فكرامة. وإن لم تصحّ فاستدارجٌ أو سحر, وإن ظهر بعد ثبوت الرتبة منافٍ ممّا يباح بوجه أخذ بالتأويل مع إقامة الحقّ الشرعي إن تعيّن. وإن كان مما لا يباح بوجه فالحكم لازمٌ والتّأويل غير مصادف فلزم الحكم عليه بحكمة. وأصل تأويل ما يباح بوجه مذكور في قضيّة الخضر وموسى عليهما السلام إذ بيّن الوجه عن فراقه[6].

وقصّة الخضر مع موسى حجّة قويّة للصوفية في الحديث عن ظاهر الشريعة وباطنها. وقد ذكر القرآن الكريم وقائعها في سورة الكهف.

([1]) يعني الصوفية.
([2]) القاعدة التاسعة عشرة
([3]) ابن عجيبة, إيقاظ الهمم, ص 262.
([4]) القاعدة التاسعة والثلاثون , ص 19.
([5]) وكذلك تغليبا لحسن الظن.
([6]) القاعدة السابعة والأربعون بعد المائة, ص 76.

وجعلها الشيخ زرّوق دليلا على تأويل ما يباح.

4– انفراد الحق تعالى بالكمال قاض بثبوت النّقص لمن سواه, فلا يوجد كامل إلاّ بتكميله تعالى.

فالنّقص أصل والكمال عارض, فإن ظهر الكمال يوما فهو فضل وإلاّ فالأصل هو الأوّل(1).

وهذه القاعدة تثبت الفهم الذي يجب أن يتبادر إلى الذّهن عند الحديث عن الكمّل من الرّجال أو نظرية الإنسان الكامل مثلا (2).

5– فائدة التدقيق في عيوب النفس وتصرّفها, وتعرّف دقائق الأحوال معرفة المرء بنفسه وتواضعه لربّه ورؤية قصوره وتقصيره. وإلاّ فليس في قوى البشر التبرّي من عيب بإزالته, إذ لو أنّك لا تصل إلى الله إلا بعد فناء مساويك ومحو دعاويك لم تصل إليه أبدا (3).

ومن جملة دقائق النّفس ذكر الشيخ زرّوق أنواع الخواطر التي ترد عليها وأنّه أربعة:

*رباني وهو لا متزحزح ولا متزلزل

- نفساني ومجراه الشهوات إن نقص بقي على حاله
- ملكيّ لا يأتي إلاّ بخير
- شيطاني تصحبه كزازة في النّفس وضيق.

وذهب أبعد من هذا فقال إنّ الشيطاني يأتي من يسار القلب والملكي من يمينه والنفساني من خلفه والربّاني مواجه له(4).

ولا شك أن هذا الاستبطان لحقائق النّفس إنّما هو صورة عن موقع صاحب القواعد في دنيا البحث في مجاهلها.

---

(1) القاعدة الخامسة والستون بعد المائة ص 86.

(2) سيرد ذكرها في مبحث لاحق.

(3) القاعدة التسعون بعد المائة ص 97.

(4) الشيخ زروق, قواعد التصوف, ص 98.

بعد هذه الوقفة مع الحكم العطائية وقواعد الشيخ زروق أذكر خدمة لأمانة العلم أنّ ابن عربي قد وضع رسالة في الموضوع نفسه – أعني اللغة الحكمية – نشرت ضمن مجموعة رسائل ابن عربي [1]. وهي أشد اختصارا من حكم ابن عطاء الله إذ لا تكاد في كثير من الأحيان تتعدى الجملة الواحدة وقد بيّن الفرض منها فقال:" هذه نبذة لطيفة وكلمات ظريفة يستعان بها في طريق أهل الله تعالى, وهي الحكم الإلهية الجارية على لسان بعض أهل الله [2].

وقد جاءت حكم ابن عربي في نحو سجعيّ ومنها:

1 – تجلّي الحقّ لكلّ فرد من أفراد الموجودات بما يليق به من سرّ التجليات[3].

2 – توافق الخلق من حيث لطائف الأرواح واختلفوا من حيث كثائف الأشباح [4].

3 – ما دمت في طلب الحق فلا تقف مع الخلق [5].

وعددها ست وخمسون ومائة حكمة, ثم أتبعها برسالة صفحتين عنوانها (كلمات بها حدود هذه الأصول) [6] وهي في فنّ المصطلح بها ستة عشر مصطلحا ثم كتب (الاقتباسات الإلهامية) [7] وهي حكم قصيرة جدا منها " من كتم ثمّ " [8] و " من انفصل اتصل " [9] و " من اتقى ارتقى " [10] .

([1]) محي الدين بن عربي, مجموعة رسائل ابن عربي, دار المحجة البيضاء, الطبعة الأولى سنة 2000.

([2]) المصدر السابق, المجلد 1, ص 577, ويعني بأهل الله الصوفية الحكماء.

([3]) نفس المصدر, م 1, ص 577

([4]) نفس المصدر م1, ص 578.

([5]) نفس المصدر, م1, ص 579.

([6]) ابن عربي, كلمات بها حدود هذه الأصول, مجموعة رسائل ابن عربي, م1, ص591.

([7]) ابن عربي, الاقتباسات الإلهية, مجموعة رسائل ابن عربي, م1, ص 593.

([8]) المصدر السابق , ص 593.

([9]) المصدر السابق , ص 593.

([10]) المصدر السابق , ص 593.

انتقل بعد الحديث عن اللغة الحكمية عند الصوفية إلى مبحث اللغة السّريانية كما تداولها بعض الأكابر من الصوفية. وقد عانيت غير قليل حين أردت صياغة محتوى هذا الجزء من الأطروحة لأسباب موضوعيّة منها:

1– إنّ اللغة السّريانية غير منتشرة في طيّات الكتب الصوفية كلها كما قد يظن بعض الباحثين بل تجد بعض ألفاظها مضمّنا في أدعية أو أحزاب أو أوراد لهذا العَلَم أو ذاك من الصّوفية فيكون الوصول إليها بعد مطالعة مضنية لكنّها لا تخلو من إمتاع.

2– إنّ اللغة السّريانية ليست من اللغات المتداولة اليوم فيستعان عليها بالمعاجم والقواميس لفك المبهم منها.

3 – إنّ اللغة السّريانية في حكر على ما دون أصابع الدين من أكابر الصوفية, فالنّاقل للفظها قليل فضلا عمّن يفهمها.

4– إن اللغة السّريانية جاءت مشكّلة ومكتوبة بأحرف عربية ولكن مجموع هذه الأحرف يضع الباحث أمام ألفاظ لا وجود لها في قواميس اللغة العربية إلا ما جرى اقتباسه وصار متداولا بمعنى من المعاني كما سنرى.

5– إنّ هناك تداخلا بين السّريانية وسرّ الحرف بل لا نكاد نجد انفصالا بينهما.

....

وقد رأيت من الأنسب ترك مبحث الحرف للبحث ضمن دائرة الحرف والفلك الرّوحاني.

إنّ الحديث عن السّريانية داخل دائرة ضيّقة من دوائر الإسلام وهي دائرة المتصوّفة لخاصّة الخاصّة منهم ليس بدعا من القول. ودليل ذلك بل الحجّة القويّة أنّني عدت إلى القرآن الكريم متنقلا بين سور عديدة فوجدت القرطبي في جامعه (1) حين وصل إلى قوله تعالى **(وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ)** (2) قال: قال ابن عبّاس والحسن هيْت كلمة بالسّريانية تدعوه إلى نفسها (3). ويكفي أن المنقول عنه هو ترجمان القرآن ابن عباس – رضي الله عنهما -.

ثم وجدت جلال الدين السيوطي – وهو من هو إمامة وعلما في تاريخ الإسلام (4) يذكر في منظومة هذا البيت :

ومن غريب ما ترى العينان

أنّ سؤال القبر بالسّرياني (5).

والخلاصة التي وصلت إليها بشأن السّريانية أنها لغة الأرواح في اعتقاد الصوفية بل أصل اللغات جميعا. وهذا الدكتور عامر النجّار حين أورد دعاء الواقعة(6) ضمن أحزاب الشيخ عبد القادر الجيلاني الفقيه الحنبلي الصوفي (7) علّق على قول الشيخ ضمن دعائه " أنت يا رب العالمين بحاء الرحمة وميم الملك ودال الدوام يا من هو إخون قاف إدم حمّ هاء أمين" (8) بقوله:" إن هذه الأسماء من لغة الأرواح وبها يتخاطب أهل الفتح الكبير, والمعاني في هذه اللغة تؤديها الحروف الهجائية لا العبارات. فكلّ حرف هجائي له معناه, وإذا ضُم

---

(1) وهو في تقديري أفضل تفاسير القرآن

(2) سورة يوسف الآية 33.

(3) القرطبي, الجامع لأحكام القرآن , ج9.ص 164

(4) جلال الدين السيوطي, المتوفى سنة 911هـ القرافة مصر بلغ مرتبة الاجتهاد وكتب سائر علوم الدين, وله كتب عالية في التصوف منها " تنبيه الغبي في تبرئة ابن عربي".

(5) جلال الدين السيوطي, منظومة السيوطي, مطبعة المشهد الحسيني, القاهرة, الطبعة الثالثة القاهرة, 1960, ص 28

(6) د/ عبد المجيد النجار, الطرق الصوفية في مصر, دارالمعارف, الطبعة الرابعة 1990.ص179.

(7) عبد القادر الجيلاني (471هـ - 561 هـ) مؤسس الطريقة القادرية , فقيه حنبلي عاش ومات ببغداد, غلب عليه التصوف وعرّفه بأنّه الصّدق مع الحقّ وحسن الخلق مع الخلق, من مؤلفاته (الغنية) و (الفتح الرباني).

(8) د/ عامر النجار, الطرق الصوفية في مصر ص 180.

إلى حرف آخر كان كعبارة مفيدة, ويرتقي المتكلّم بها إلى معاني الحروف الهجائية وأسرارها ولا يعرف ذلك إلا الربانيون " [1]. وقد وجدت في أثناء بحثي زيادة منسوبة إلى الشيخ المختار الكنتي [2] الكبير مع ذكر أمون عوض أمين والزيادة هي " أمون شتنوش شَبرخٌ شَبرخٌ خمدت النار من مخافته ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم " [3] إضافة إلى ذكر الاسم بصيغة " أهم سقك حلع يص "

[4] وهو ما كرّره المرزوقي في (الجواهر اللماعة)[5] والطّوخي في كتابه العرفاني الموسوم بـــ: (كشف أسرار العلوم) [6] كما ذكر الدكتور عامر النجار " طهور بدعق محببة سقفاطيس إخون" وقال إنّ الدسوقي أخذها من حزب الدائرة للشاذلي.[7].

واختلط عليه الأمر فعلّق في الهامش متحدثا عن الحرف والوفق وهو أمر يرد معنا لاحقا ولا علاقة له باللفظ السرياني من هذا الجانب على الأقل. وعلّة هذا الخلط فيما أقدر نقله عن ابن خلدون بعض تعليقه على الحروف والأسماء والأوقاف. وسيردُ معنا لاحقا.

وذكر الشعراني في (الطبقات الكبرى) المسماة (لواقح الأنوار في طبقات الأخيار) [8] حين ترجم لسيدي عبد الرحمن المجذوب أنه " كان يتكلم بالسّرياني"[9]. بل إنه حين ترجم للعارف بالله سيدي إبراهيم الدسوقي ذكر أنّه

([1]) نفس المصدر, نفس الصفحة.

([2]) الشيخ المختار الكنتي الفهري القادري (1370 – 1811 م دفين برج باجي مختار بالجزائر, له الفضل في نشر الإسلام بين وثنيي مالي. كتب (الطرائف والتلائد) و (رفع الالباس) وله ورقات مخطوطة اطلعنا عليها .

([3]) المختار المنتي, ورقات مخطوطة عن بعض اتباعه

([4])من صيغ الاسم الأعظم عند الصوفية ولم ترد بها رواية حديث.

([5]) علي أبو حيّ الله المرزوقي, الجواهر اللماعة, طبع دار المنار, تونس, بدون تاريخ ص 57.

([6]) عبد الفتاح السيد عبده الطوخي, كشف أسرار العلوم, مطبعة علي صبيح, القاهرة بدون تاريخ, ص 110 وذكر (كسق) عوض (سقك) وهو خطأ مطبعي فيما أقدّر.

([7]) د/ عامر النجار, الطرق الصوفية في مصر, ص169.

([8]) عبد الوهاب الشعراني, الطبقات الكبرى, الطبعة الأولى و دار الكتب العلمية, بيروت 1997.

([9]) المصدر السابق, ص 478.

كان يتكلّم السّريانية [1].وذكر بعض كلامه في هذا الباب وها أنذا أورده كما هو لعدم إمكان التصرف.

1- ... ولا بباطني شظا ولا حريق لظى, ولا جوى من مضى, ولا مضض غصا ولا نكص نصا ولا سقط نطا ولا ثطب غضا ولا عطل حظا ولا شنب سرى ولا سلب سبا ولا عتب فجا و لا سمداد صدا ولا بدع رضا ولا شطف جوا ولا حتف حرا ولا خمش خيش ولا حفص عفص ولا خفض خنس ولا حولد كنس ولا عنس كنس ولا عسعس خدس ولا جيقل خندس ولا سطاريس ولا عيطافيس ولا هطامرش ولا سطامريش ولا شوش أريش ولا ركاش قوش ولا سملادنوس ولا كتبا سمطلول الروس ولا بوس عكمسوس ولا انفداد أفاد ولا قمداد أنكاد ولا بهداد ولا شهداد. ولا بدّ من العيون ولا لنا فعل إلاّ في الخير والنّوال [2].

2 - ... وعلومٌ مختلفة متنوعة محجوبة معلومة لا معلومة معروفة ولا معروفة غريبة عجيبة سهلة شطّة فائقة طعم ورائحة, وشم يم محل جميل جمد راب علوب نغط نبوط هوبط سهبط جرموا غميطا غلب عمن عسب غلب عرماد علمود على عروس علماس مسرود قدقد فرسم صباع بناع سرنوع ختلوف كذاف... وقد سطّرنا لك يا ولدي تحفة سنيّة ودرة مضيّة ربانية سريانية...وإنما تصفّح المبهم المغلق المغرب الذي سرّه مغطّى بالرّموز [3].

والنّصان وإن مزجا باللفظ العربي فإنّهما مثلٌ حيّ عن لغة بعض أفراد الصوفية وهي اللغة السّريانية التي يستحيل فهمها وإن كانت جماع أحرف عربية. ولا يمكن إغفال العلاقة بين السّريانية والرمز كما ختم به الدسوقي كلامه.

والحقّ أنّ المصدر الصّوفي الوحيد الذي جلّى لي هذه المسئلة هو كتاب (الإبريز) [4] لأحمد بن المبارك المالكي الفاسي. وهو كتاب ضخم يضمّ عدّة فصول نقلها المؤلف من كلام شيخه سيدي عبد العزيز الدّباغ . فإنّه لما سأله عن

([1]) نفس المصدر, ص 237.

([2]) نفس المصدر, نفس الصفحة.

([3]) نفس المصدر, ص 238.

([4]) أحمد بن المبارك , الإبريز (وعنوانه الأصلي الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ) دار الفكر, بيروت, بدون تاريخ.

معنى قوله (**يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ**)[1]أجابه بأنّ السّاق هو الجدّ في اللغة السريانية [2] ثم شرح له معنى الإنجيل وأنّه لفظ سرياني يعني نور العين [3], وأنّ اسم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم مشفح سرياني يفيد الحمد [4] وسأله عن" أحمى حميثا أطمى طميثا" [5] فقال هذه كلمات سريانية . وجزم بأنّ قائلها من الأكابر. أما أحمى فتعني يا ملك الملك العظيم الأعظم يا حيّ يا قيوم وحميثا إشارة إلى مملكته وما تحتويه . أمّا أطمى فمعناه يا عالم كل شيئ ومدبّره وقاهره. وطميثا تشير إلى الأشياء والممكنات والمحكومات التي يتصرّف فيها, ثم أضاف "وفي هذا الاسم سرّ عجيب لا يطيق القلم ولا العبارة تبليغه " [6] كشّاف المصادر التي قرأها واعتمدها في بحثه. فقد جاء في (الإبريز) أنّ اللّغات كلّها تتصنّف بالإطناب مقارنة بالسّريانية التي تتركب من الحروف لا من الكلمات وكلّ حرف فيها يؤدّي إلى معنى مفيد " ومن عرف لأيّ معنى وضع كلّ حرف هان عليه فهم السّريانية وصار يتكلم بها كيف يحبّ وارتقى بذلك إلى معرفة أسرار الحروف " [7] . والسّريانية هي أصل اللّغات كلها وبها تكلّم آدم – عليه السلام – مع أولاده وزوجته [8]. قال" ومن تأمل كلام الصبيان الصغار وجد السريانية كثيرا في كلامهم" [9] لقرب عهدهم بعالم الأرواح. مثال ذلك لفظة " أغ " التي ينطقها الصّغار فإنها " اسم من أسمائه تعالى يدلّ على الرّفعة والعلوّ واللّطف والحنان فهو بمنزلة من يقول يا عليّ يا رفيع يا حنّان يا لطيف" [10].

([1]) سورة القلم الآية 42.
([2]) أحمد بن المبارك, الإبريز ص 213.
([3]) نفس المصدر, نفس الصفحة.
([4]) نفس المصدر نفس الصفحة.
([5]) وردت هذه الألفاظ السريانية في دعاء للشيخ إبراهيم الدسوقي .
([6]) المصدر السابق ص 214.
([7]) المصدر السابق ص 215, وأضاف " إن اللغة السريانية سارية في جميع اللغات سريان الماء في العود لأنّ حروف الهجاء في كل كلمة من كل لغة قد فسّرت في السريانية ووضعت فيها لمعانيها الخاصّة " ص 215. ثم استطرد فقال " فالسّريانية هي أصل اللغات بأسرها واللغات طارئة عليها " نفس الصفحة.
([8]) المصدر نفسه , نفس الصفحة.
([9]) المصدر نفسه, ص 217.
([10]) المصدر نفسه, نفس الصفحة.

وقد توقف صاحب الكتاب عند فواتح سور القرآن التي طال وقوف المفسّرين عندها فتناولها من حيث الدلالة الرّمزية على ما جاء في السور كلها مثل (ص) و (ق) و (كهيعص) وجزم أنّ من عرف السّريانية – التي هي لغة الأرواح – " أعانه ذلك على فهم باطن القرآن عونًا كثيرا " [1] كما ذكر ألفاظ قرآنية وافق المفسّرين على أنّها سريانيّة مثل عدن ورهوا وهيت. ويهمنّي كثيرا في هذا المبحث ذكر الدلالة الرّمزية للحرف من حيث كونه يشكلّ أداة لمخاطبة الأرواح, فإنّ (ق) الذي هو اسم لسورة قرآنية مشكّل من ثلاثة أحرف هي القاف والألف والفاء. وضمّ القاف إلى الألف يفيد معنى الحضرتين حضرة الأرواح وحضرة الأشباح وهما حادثتان قبل خلق السماوات والأرض.

كما يفيد تصرّف الخالق فيهما بالخير والشرّ. أمّا حرف الفاء فيفيد اختصاص الله تعالى بإزالة الشرّ من الوجود. ففي هذا الحرف كمسمّى لما ورد في السورة حديث عن أسرار الرسالة والنبوة والملائكة والولاية التي في الخلق. [2]

ومن المهمّ التنبيه إلى أنّ اتحاد الرّموز لا يفيد اتحاد المعاني كـ (الم) في البقرة و (الم) في آل عمران. وهذا لارتباط الرّمز بحقيقة السّورة.

إنّ قيام الحروف مقام الكلمات في لغة الأرواح – وهي السريانية – [3] يحيلنا إلى الحديث عن معنى كلّ حرف حسب ما جاء في هذا المصدر اليتيم, وإن كان غير المؤلف كابن عربي والمرزوقي والبوني قد تناولوا الحرف ولكن من زاوية أخرى غير السريانيّة نستعرضها لاحقا في مبحث مستقل.

إنّ تشكل الحرف – بفتحة أو رفعة أو كسرة – الذي هو نطقه يحيل إلى معنى خاصّ. ولهذا وضعت هذا الجدول لتقريب المعنى الرّوحي وإلاّ فإنّ الإحاطة متعذرة لسببين:

1– إن حديثنا هذا إنّما هو في الأصل لذوق الحرف وبما أن ذوقه متعذّر فقد احتكمنا إلى التّحليل العقلي لمجرّد التّبسيط.

2– إنّ حديث المؤلف - المنقول عن شيخه – عن الحرف بما استعرضه في الجدول التالي جاء بعده مباشرة قوله" هذه أسرار الحروف ولكلّ حرف منها سبعة أسرار تنشأ من مناسبة المعاني السّابقة وله

([1]) **المصدر نفسه, ص 224.**

([2]) **نفس المصدر, ص 231.**

([3]) **هي لغة الغوث والأقطاب السّبعة (الإبريز ص 222) مع إجماع الصوفية على أنها لغة الأكابر من أهل الفتح.**

سبعة أسرار تنشأ من مناسبة المعاني السابقة وله سعة أسرار أخر يناسب بها الكلام العربي"[1] وكذا الكلام الأعجميّ, ولم يفصّل بشأن هذه المسألة لأنّها من قبيل ما يذاق لا ما يُتعقل.

([1]) نفس المصدر ص 239.

الحرف	مفتوحا	مضموما
الهمزة	إشارة إلى جميع الأشياء	إشارة إلى الشيء القليل القريب
الباء	الذي هو في غاية العزّ أو في غاية الذلّ	ما دخل أو هو داخل على الذّات
الثاء	اسم للخير الكثير العظيم	اسم لما صنع وظهر
الجيم	النبوة أو الولاية والخير الذي لا يزول	الخير الذي ينتفع به الناس
الحَاء	الإحاطة والشمول	العدد الكبير من الآدميين
الخاء	طول إلى النهاية	الكمال في الحيوانات
الدال	الخارج عن الذات	ما في الذات أو هو داخل عليها
الذال	تعظيم ما ملكته الذات	الشيء الخشن العظيم القبيح
الراء	جميع الخيرات الظاهرة والباطنة	الواحد الظاهر
الزاي	الشيء الضار إذا دخل على غيره	القبيح الذي ضرر كالكبائر
الطاء	الشيء الذي جنسه طاهر	الخبيث
الظاء	العظيم في نفسه	الساعي في هلاك نفسه
الكاف	العبودية الكاملة	القبيح
اللّام	الحصول على شيء عظيم	الشيء الغير المتناهي
الميم	جمع المكونات	نور الذات ظاهرا وباطنا
النّون	الخير السّاكن في الذّات	الخير الكامل أو النّور الساطع
الصّاد	غبار الأرض في الموقف يوم القيامة	الأرضون السّبع
الضّاد	الصّحة وعدم البلاء	الشيء الذي لا نور فيه
العين	القدوم أو الرّحيل	السّاكن في الذات لتقوم به
الغين	النّظر المبلّغ لحقيقة الشيء	اسمه تعالى الحنّان
الفاء	نفي الخبث	الشيء القليل في الذّات
القاف	حيازة الخيرات والأنوار	النشأة الأصليّة والعلم القديم
السّين	الشيء المليح الرّقيق	الشيء القبيح الخشن

الشّين	الرّحمة لا يعقبها عذابٌ	الأمر العالي في نفسه المعظّم
الشّين	الرّحمة لا يعقبها عذابٌ	الأمر العالي في نفسه المعظّم
الهاء	الرّحمة الظاهرة	من أسمائه تعالى
الواو	الأشياء المشتبكة في الإنسان	المباين للآدمي كالأفلاك
الياء	للخبر والنّداء	ما لا يثبت كالبرق

وأختم هذا المبحث الغامض بهذه الملاحظات:

1 – إذا تناولنا التصوّف بموضوعيّة فإنّ السّريانية تبقى من زوايا الغموض التي يجب الاعتناء بها على الأقلّ من زاوية الدّلالة الحرفيّة كما فعلته في مبحث خاص بالحرف.

2– جاء في الجامع للقرطبي بابٌ عنوانه هل ورد في القرآن كلمات خارجة عن لغة العرب أو لا؟ (1) وكان الجواب أنّ بعض أسماء الأعلام كإسرائيل وجبريل وعمران ونوح ولوط ليس عربيّا (2) وأنّ بعض الألفاظ كذلك, مثل قسورة أي الأسد فهي كلمة حبشيّة والغسّاق أي البرد تركيّة والقسطاس روميّة والسّجيل فارسيّة واليمّ سريانيّة . (3)

3– ذكر الدّكتور زكي مبارك أنّ الربّاني كلمة سريانية.(4)

إلاّ أنّه نقد غَرامَ بعض العرب بالبحث عن أصول غير عربيّة لها هو عربي وهذا في سياق ردّه لاشتقاق التصوّف من صوفيا بدل الصّوف قال فإذا وجد اللّفظ في العربيّة والعبريّة فالعبريّة الأصل, وإذا وجد في العربيّة والسّريانية فالأصل للسّريانية... (5).

4– إنّ مقابلة اللّغة الحكميّة باللّغة السّريانية في التصوّف الإسلامي هي مقابلة البسيط بالمعقّد والسّهل بالممتنع, وإن كان المصدر واحدًا.

---

(1) القرطبي, الجامع لأحكام القرآن.ج1.ص68.
(2) نفس المصدر, نفس الصّفحة.
(3) نفس المصدر , نفس الصفحة.
(4) د/ زكي مبارك, التصوّف الإسلامي في الأدب والأخلاق ج1.ص43.
(5) المصدر نفسه, ج1.ص55.

5– إنّ السّريانية وهي لغة الأرواح عند الصّوفيّة ليست داخلة ضمن الشّطح ولا هي من قبيله إطلاقًا. وسيتبيّن هذا من خلال العرض البسيط لمعنى الشطح, نهاية هذا الباب قبل جدول المصطلحات.

6– إنّ عدم توفّر النّص السّرياني في التصوّف الإسلامي بالكمّ المطلوب للبحث فضلا عن قلّة من تحدّث عنه يجعل البحث في هذا الجانب عسيرًا. وتبقى المحاولة مع ذلك ممكنة.

الفصل الرّابع

(4)

الحرف والعدد والوفق والفلك

يعتبر مبحث الحرف في اللّغة الصّوفية عند المسلمين أحد الأركان المهملة عند أكثر الباحثين, وهذا لاعتبارات أجملها فيما يلي:

1– إنّ مبحث الحرف ذو علاقة وطيدة باللّون الثاني من التصوّف الإسلامي وأعني به التصوّف العرفاني الذي من أعلامه الجيلي وابن عربي وابن سبعين وغيرهم ممّن تصعب قراءة ما كتبوا فضلا عن فهمه بدون مفاتيح أساسيّة تساعد على ذلك.

2 – توجد علاقة وطيدة بين مبحث الحرف والحساب من جهة ومبحث الحرف والفلك الرّوحاني من جهة ثانية, وهو مبحث معقّد تتعدّد تفريعاته لمن تناوله بالبحث.

3– إنّ هناك خلطا غير مقصود في الغالب بين علم الحرف – في السّيميائيّة الصّوفية – وعلوم السّحر والطّلسمات بسبب علاقة الحرف بالأسماء والأفلاك والسّاعات كما سيتّضح لاحقا.

4– إنّ ذاتية بعض الباحثين تدفعهم إلى تجنّب الخوض في علم الحرف كمظهر لسيميائية التصوّف الإسلامي مخافة المحذور الذي ذكرته في الاعتبار الثّالث.

....

والذي قدّرته أنّ رسالة العلم تقتضي حدًّا معتبرا من الموضوعيّة لتجليه بعض ما يتصّل بهذه المسألة التي لا تمثّل التصوّف الإسلامي بإطلاق وإنّما حيّزًا صغيرا من النّوع الثاني من التصوّف – أعني العرفاني – لكنّها لا تنفصل عنه بحال من الأحوال.

وسأتناول فيما يستقبل مبحث الحرف في القرآن أوّلا باعتباره المصدر الأساسي للمعرفة عند صوفيّة الإسلام ثمّ أنتقل بعد ذلك إلى بحثه كما عرضته المصادر الصّوفيّة, لأخلص في النّهاية إلى نتائج هذه المحصّلة البحثيّة.

....

إنّ مجموع سور القرآن الكريم أربع عشرة ومائة سورة. أمّا عدد آياته فستّ عشرة وستمائة وستّة آلاف آية. أمّا عدد كلماته فأربع وثلاثون وستمائة وسبعة وسبعون ألف كلمة, والعدد الإجمالي لحروفه هو واحد وسبعون وستمائة بعد ثلاثة وعشرين وثلاثمائة ألف حرف [1] رتبّها السمرقندي في (بستان العارفين) كما يلي [2].

([1]) السيد صدّيق بن حسن خان القنّوجي, أبجد العلوم, الطبعة الأولى, دار الكتاب العلميّة, بيروت, 1999, ج2, ص 412.

([2])

الحروف	عددها في القرآن
أ	48871
ب	11428
ت	10199
ج	3293
ح	3993
خ	2416
د	5672
ذ	4697
ر	11793
ز	1590
س	5891
ش	2253
ص	2013
ض	1617
ط	1470

وفي الحديث الشريف " إنّ القرآن أنزل على سبعة أحرف " (1).
وقد تناول العلماء هذا الحديث بالشّرح فأوصلوه إلى خمسة وثلاثين وجها(2) اقتصر القرطبي منها على خمسة وهي:
1– المعاني المتقاربة بألفاظ مختلفة
2– اللغات العربية السّبع من يمن إلى نزار
لغات مضر وهي لقريش وكنانة وأسد وهذيل وتيم وضبّة وقيس.

ظ	842
ع	9220
غ	2218
ف	8499
ق	6813
ك	9500
ل	30432
م	26235
ن	25536
هـ	10070
لا	4720
ي	25919 ([2])

([1]) رواه مسلم والترمذي وفيه طول.
([2]) القرطبي, الجامع لأحكام القرآن ج1.ص42.

4– وجوه الاختلاف في القراءة وهي (ما تتغيّر حركته ولا يزول معناه ولا صورته, وما لا تتغيّر صورته ويتغيّر معناه بالإعراب, ما تبقى صورته ويتغيّر معناه باختلاف الحروف, ما تتغيّر صورته ويبقى معناه, ما تتغير صورته ومعناه, ما يتغيّر بالتقديم والتأخير, ما يتغيّر بالزّيادة والنّقصان) وعدد هذه الأوجه سبعة.

5– معاني الكتاب وهي سبعة أمرٌ ونهي ووعد ووعيد وقصص ومجادلة وأمثال [1].

ونقل ابن المبارك في (الإبريز) أنّ السّيوطي في (الإتقان) [2] أوصل أوجه تفسير الأحرف الواردة في الحديث إلى أربعين وجها [3]. وعلّق على صعوبة اختيار وجه من هذه الأوجه فأحالها على شيخه فبيّن له الوجهة النّورانيّة للأحرف السّبعة المذكورة وهي حرف النبوّة وحرف

الرّسالة وحرف الآدمية وحرف الرّوح وحرف العلم وحرف القبض وحرف البسط. [4]

1– أمّا حرف النبوّة فعلامته أن تكون الآية آمرة بالصّبر دالّة على الحقّ مزهدّة في الدنيا.

2– أمّا حرف الرّسالة فعلامته أن تكون الآية دالّة على درجات ومقامات الدّار الآخرة.

3– أمّا حرف الرّوح فدالّ على النّور الموضوع في ذوات الآدميين.

4– أمّا حرف الرّوح فيدلّ على الصفات العليّة للذّات المقدّسة.

5– أمّا حرف العلم فيدلّ على أحوال الأمم المتقدّمة وهو حرف القصص القرآني والمواعظ والحكم.

6– أمّا حرف القبض فدالّ على أهل الكفر والظّلام.

---

(1) المصدر السابق ج1, ص49

(2) هو كتاب الاتقان في علوم القرآن.

(3) بعد أن استعرض كلام الباقلاّني في (الانتظار) وابن الجزري في (النّشر) وابن حجر في (فتح الباري) ص64 من الإبريز.

(4) ابن المبارك, الإبريز, ص 65.

7– أمّا حرف البسط فدالّ على أحوال النّعيم فحقيقة الحرف المقصود هنا حقيقة نورانيّة وكلّ آية – وهي الدّلالة الأولى للحرف – " فتح خاصّ وذوق معلوم " (1)

وقد وضعتُ للحروف – من حيث الدلاّلة – جدولا ذكرت فيه الحرف وخصوصيته وموقعه من الأحرف السّبعة باعتبارها صورة الحقيقة المحمّدية وحالها عند التّنزيل (2).

الحرف	الخُصوصيّة	موقعه من الأحرف السّبعة
الهمزة	الامتثال	من أجزاء القبض
الباء	السّكينة	من أجزاء الرّسالة
التّاء	كما الحواس الظّاهرة	من أجزاء الآدمية
الثّاء	الإنصاف	من أجزاء القبض
الجيم	الصّبر	من أجزاء النبوّة
الحاء	الرحمة الكاملة	من أجزاء النبوّة
الخاء	ذوق الأنوار	من أجزاء الرّوح
الدال	الطهارة	من أجزاء الرّوح
الذّال	معرفة اللّغات	من أجزاء العلم
الرّاء	حسن التّجاوز	من أجزاء البسط
الزّاي	الصّدق	من أجزاء الرّسالة
الطّاء	التّمييز	من أجزاء الرّوح
الظّاء	نزع حظ الشيطان	من أجزاء الآدمية
الكاف	معرفة الله	من أجزاء النبوّة
اللام	العلم الكامل	من أجزاء الرسالة
الميم	الذّكورية	من أجزاء الآدميّة

---

(1) **المصدر السّابق ص 67 أضاف بعد ذلك " إنّ تسكين الحروف ورفعها ينشأ عنه القبض والنّصب ينشأ عن حروف الرّسالة والخفض ينشأ عن حروف الآدمية " ص 67 .**

(2) **باعتبار الرسول صلى الله عليه وسلم هو الواسطة بين الحق والخلق, وسيرد معنى الحقيقة المحمدية في مبحث المصطلح.**

النّون	الفرح الكامل	من أجزاء البسط
الصّاد	العقل الكامل	من أجزاء الآدمية
الضّاد	قول الحقّ	من أجزاء النبوّة
العين	العفو	من أجزاء النبوّة
الغين	كمال الصّورة الظاهرة	من أجزاء الآدمية
الفاء	حمل العلوم	من أجزاء العلم
القاف	البصيرة	من أجزاء الرّوح
السّين	التواضع	من أجزاء البسط
الشّين	قوة الانطواء	من أجزاء القبض
الهاء	النفرة من الأضداد	من أجزاء القبض
الواو	الموت والحياة	من أجزاء الرسالة
اللام ألف	عدم الغفلة	من أجزاء الرّوح
الياء	الخوف التام والله عز وجل	من أجزاء النبوّة (1)

(2)

(1) ابن المبارك, الإبريز ص 93.

(2) ابن المبارك, الإبريز ص 93.

ولا بدّ بعد وضع هذا الجدول من التّنبيه إلى كون دلالة الحرف في الجدول الخاص بالسّريانية هي دلالة المعنى. أمّا دلالة الحرف ضمن هذا الجدول الأخير فباعتبار الأنوار السّبعة المسماة أحرفا فهي دلالة نورانيّة ذوقيّة مخصوصة بالواسطة وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم. ويمكن اختصارها بالقول إنّ للنبوّة من حيث حرفيتها النّورانية ستّة حروف هي الجيم والحاء والكاف والضّاد والعين والياء, وللرسالة أربعة حروف هي: الباء والزّاي واللام والواو, وللآدمية خمسة أحرف هي: التاء والظاء والميم والصّاد والغين, وللرّوح خمسة أحرف أيضا وهي: الدال والخاء والطّاء والقاف واللام ألف, وللعلم حرفان الذّال والفاء وللقبض أربعة أحرف هي الهمزة والثاء والشين والهاء وللبسط ثلاثة أيضا هي الراء والنون والسّين.وصورة هذا البعد الرّمزي مجدولة هي :

الحرف التّنزيلي	الأحرف المعنوية الصّادرة عنه
حرف النبوّة	الجيم, الحاء, الكاف, الضّاد, العين, الياء
حرف الرّسالة	الباء, الزّاي, اللاّم, الواو
حرف الآدمية	التّاء, الضاء, الميم, الصّاد, الغين
حرف الرّوح	الدّال, الخاء, الطّاء, القاف, اللام ألف
حرف العلم	الذّال, الفاء
حرف القبض	الهمزة, الثاء, الشين, والهاء
حرف البسط	الرّاء, النّون, السّين (1)

أخلص بعد ذكر هذين الوجهين للحرف وهما الوجه الظّاهري كما ذكره القرطبي وهو أساس التّفسير, والوجه الباطني كما جاء في (الإبريز) وهو أحد أصول التأويل لأتحدّث عن ثلاثية سيميائية هي: الحرف, والوفق والفلك.

أما الحرف فهو الأصل وأمّا الوفق فلكونه يمثلُ القيمة الرقمية للحرف, وأمّا الفلك فأعني به الفلك الرّوحاني لعلاقة الحرف والوفق به.

ولا بدّ في هذا الصّدد من إدراج هذه الملاحظات :

---

(1) عدد الأحرف هنا هو تسعة وعشرون, وباعتبار اللام ألف مشكلا من حرفين, فإن العدد هو ثمانية وعشرون كما هو معلوم, وهو ذو دلالة رمزيّة كما سنقف على ذلك.

1– يسمّى علم أسرار الحروف السّيميا وهو الاسم الذي أورده ابن خلدون [1] المؤرخ الثبت في كتاب (المقدمة) [2].
2– هناك شخصيّة محوريّة في علم أسرار الحروف ذكرها ابن خلدون ومن جاء بعده حين يردُ مبحث السّيميا فيما يكتبون. وهذه الشخصية هي أبو العبّاس البوني. [3].
3– يتعذّر تناول مبحث السّيما – أي علم الحرف في التصوّف الإسلامي العرفاني – دون ذكر شخصيتي ابن عربي والبوني كما يتبين من بحثنا لاحقا.
4 – يعتبر ابن خلدون الوحيد من بين علماء الإسلام الذي تناول علم الحروف بالعمق الذي وجدته في (المقدّمة), وفوق ذلك بالعدالة الظّاهرة في الحكم, إذ فرّق بين ما يحصّل من طريق الفتح الإلهي وما يحصّل من طرق منافية لروح الدّين أعني السّحر والطّلسمات.
5– إنّ مبحثنا الذي نحن بصدده لا يتناول التنجيم ولا علم الفلك وإنما علاقة الحرف والوفق بالفلك وهذا داخل دائرة التصوّف العرفاني عند المسلمين.
أقول بعد هذا إنّ اللّغة العربيّة تتشكّل من ثمانية وعشرين حرفا هي : أبجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ. قال ابن تيمية:" إنّما ألّفت ليعرف تأليف الأسماء من حروف المعجم بعد معرفة حروف المعجم ولفظها " [4]. وأنكر أن تكون منسوبة لأشخاص أبوجاد وهوّاز إلخ...[5]
أمّا أعداد هذه الحروف فهي:

---

(1) عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن أبي بكر المعروف بابن خلدون جدّه السابع. ولد في 27 ماي 1332 بمدينة تونس وتوفي في 17 مارس 1406 الموافق لـ 26 رمضان 808 بمصر. أشهر كتبه " كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" المشهور بمقدمته. كما كتب " شفاء السائل لتهذيب المسائل " في آخر حياته وهو في التصوّف.

(2) ابن خلدون , المقدمة, الدار التونسية للنّشر 1984, ج2.ص631.

(3) سيرد التعريف به بعد حين.

(4) ابن تيمية (مجموعة الرسائل والمسائل) نقلا عن رسالة شريفة في أعداد الحروف والأوفاق للإمام محمد بن إسماعيل الأمير الصّنعاني, الطبعة ألولى, دار القدس صنعاء 1992 ص10.

(5) نفس المصدر, نفس الصفحة.

أ	ب	ج	د	هـ	و	ز	ح	ط	ي
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
ك	ل	م	ن	س	ع	ف	ص	ق	ر
20	30	40	50	60	70	80	90	100	200
س	ت	ث	خ	ذ	ض	ظ	غ		
300	400	500	600	700	800	900	1000		

وهذا بحساب الجمّل ([1]) وهو حساب معروف عند المغاربة والمشارقة بالجمّل الصغير والجمّل الكبير ويُقابل حروف المعجم. وقد ذكر ابن خلدون أن:" أهل التصرف من المتصوفة " [2] زعموا أنّ الكمال الأسمائي مظاهره أرواح الأفلاك والكواكب وأنّ طبائع الحروف وأسرارها سارية في الأسماء فهي سارية في الأكوان على هذا النّظام " [3] ثم ذكر بناء على ذلك أنه تعيّن بسبب " سرّ التصرّف الذي في الحروف " [4] رجوع العناصر الأربعة إلى الحروف فلعنصر النّار الألف والهاء والطاء والميم والفاء والسّين والدّال ولعنصر الهواء

([1]) **أبو معشر الفلكي, المكتبة الشّعبية, بيروت, بدون تاريخ, ص2. والطوخي, كشف أسرار العلوم ص 10, وعبد الباقي في مفتاح ورقات حول الجدول المعشّر للبوني ص1, والصنعاني, رسالة شريفة في أعداد الحروف والأوفااق ص 9.**

([2]) **ابن خلدون المقدمة, ص 631.**

([3]) **المصدر نفسه, نفس الصفحة**

([4]) **نفس المصدر, نفس الصفحة.**

الباء والواو والياء والنّون والضّاد والتّاء والظّاء ولعنصر الماء الجيم والزّاي والكاف والصّاد والقاف والثاء والغين ولعنصر التراب الدال والحاء واللام والعين والراء والخاء والشين. (1)

وقد وجدت هذا التعيين عند المرزوقي في (جوار اللماعة) مع زيادة الوزن والرتبة وبينهما خلاف فيما يقابل العناصر من حروف. وصفة الجدول الذي وضعه هو:

الحرروف النارية	الحروف الترابية	الحـــروف الهوائية	الحروف المائية	الوزن	الرتبة
أ	ب	ج	د	7	مرتبة
هـ	و	ز	ح	6	درجة
ط	ي	ك	ل	5	دقيقة
م	ن	س	ع	4	ثانية
ف	ص	ق	ر	3	ثالثة
ش	ت	ث	خ	2	رابعة
ذ	ض	ظ	غ	1	خامسة

(2)

والذي عند ابن خلدون خطأ كما يتبين من الجدول الذي عند البوني(3).
أمّا التناسب الذي بين الحروف والأعداد والطّبائع فيرى ابن خلدون أنّه
" أمرٌ عسير على الفهم إذ ليس من قبيل العلوم والقياسات وإنّما مستندهم (يعني الصّوفية) فيه الذّوق والكشف (4) ثم استشهد لكلامه فقال " قال البوني: ولا تظنن

(1) نفس المصدر ص 632.

(2) المرزوقي , الجواهر اللّماعة ص 13.

(3) البوني منبع أصول الحكمة, ص 64

(4) ابن خلدون, المقدمة ص 632.

أنّ سرّ الحروف ممّا يتوصّل إليه بالقياس العقلي وإنّما هو بطريق المشاهدة والتوفيق الإلهي" ([1]).

والبوني الذي تردد اسمه مرّات عند ابن خلدون والصّنعاني وعبد الباقي مفتاح, صوفي من المغرب الأوسط توفيّ سنة اثنين وعشرين وستمائة للهجرة بمصر, ذكره النّبهاني في (جامع كرامات الأولياء) [(2)]تحت اسم أبو العباس أحمد بن علي البوني, وقال إنّ أبا العباس المرسي أشهر تلامذة أبي الحسن الشاذلي ووارثه قد أخذ عنه. [(3)] كما ذكر له ابن خلدون كتاب (الأنماط) وهو غير موجود اليوم. وذكر له عبد الباقي مفتاح كتاب (منبع أصول الحكمة) [(4)], ومحقّق رسالة الصّنعاني كتاب (شمس المعارف الكبرى) [(5)] وهما مطبوعان وقد اطّلعت عليهما أكثر من مرّة.

والبوني هو صاحب النصّ السّرياني المسمّى (البرهتية)[(6)] والمتضمن لألفاظ الجلالة بهذا اللّسان الرّوحاني. وعنه نقلها الطّوخي في (أسرار العلوم) [(7)] دون أن يذكر اسمه.

ووجدت أن الشّعراني في طبقاته يقول" ومن فهّمه الله تعالى في كتابه أعطاه تأويل كلّ حرف منه و ما هو معناه وما سبب كلّ حرف وما صفة كلّ حرف, وعلم المكتوب من الحروف في العلويّ والسّفلي والعرش والكرسيّ والسّماء والماء والفلك والهواء والأرض" [(8)] ولكنّه في الكتاب ذاته حين يترجم لأشهر شيوخه وهو إبراهيم المتبولي يقول " وكان يحطّ على من يسلك برياضات البوني "[(9)] وكأنّي به يعني الذين أساءوا فهم مشرب البوني كما يتّضح من كلامه. وقد أجاد ابن خلدون حين فرّق في هذا الشأن بين أرباب

([1]) نفس المصدر, نفس الصفحة.

([2]) يوسف النبهاني, جامع كرامات الأولياء, دار الفكر, بيروت 1993.

([3]) المصدر السابق, ج1, ص 508.

([4]) أبو العباس البوني, منبع أصول الحكمة, مطبعة المشهد الحسيني, القاهرة, بدون تاريخ .

([5]) أبو العباس البوني, شمس المعارف الكبرى, الطبعة الأولى, دار المنار تونس 1990.

([6]) ومنها برهتية, كرير, تتليه, طوران, مزجل, بزجل, ترقب, برهش, غلش, خوطير, قلنهود إلخ...

([7]) الطوخي, أسرار العلوم, ص 15.

([8]) الشعراني, الطبقات الكبرى ص 243.

([9]) نفس المصدر, ص 402.

الطّلسمات وأرباب الأسماء فقال بعد أن شنّع على أهل الطلسمات " بخلاف أهل الأسماء فإنّ رياضتهم هي الرّياضة الكبرى وليست لقصد التصرّف في الأكوان إذ هو حجابٌ وإنّما التصرّف حاصل لهم بالعرض كرامة من كرامات الله لهم" [1].

وقد ذكر المرزقي في (الجواهر اللماعة) [2] ما يقابل كلّ حرف من الأسماء وها أنذا أثبت ذلك في جدول مع ذكر أعداد الحروف بالجمّل الصّغير والجمّل الكبير كما جاء في الأصل.

الأحرف	العدد بالجمل الصغير	عدد بالجمل الكبير	أسماء الله التي توافقه
أ	1	111	الله, أول, آخر أحد
ب	2	3	بر, بديع, باقي, بارئ, باسط, باعث, باطن
ج	3	53	جليل, جامع, جبار
د	4	35	دائم, ديان, دافع
هـ	5	6	هادي
و	6	13	ودود, واسع, وهاب, وكيل, ولي, واجد
ح	8	9	حي, حسيب, حنان, حليم, حكيم, حميد, حق, حفيظ
ط	9	10	طيب, طاهر
ي	10	11	ياه, يُواه [3]
ك	20	101	كريم, كبير
ل	30	71	لطيف
م	40	90	مغني, معطي, مانع, مقيت,

(1) ابن خلدون, المقدمة , ج 2, ص 633.

(2) المرزوقي, الجواهر اللماعة, ص 17.

(3) ليس من الأسماء التوقيفية وعددها تسعة وتسعون .

			منـــتقم, مجيـــب, مجيـــد, متعـــال, مـــؤمن, مهـــيمن, ملك, متين, متكبر, مصور, محـــصي, مبـــدئ, معيـــد, محيي, مميت, ماجد, مقتدر
ن	50	106	نور, نافع
س	60	120	سلام, سريع, سميع
ع	80	130	عزيـز. علـيم, علـي, عـدل, عظيم, عفو
ف	90	95	فرد, فاطر, فتاح
ق	100	181	قـادر, قـدير, قـوي, قهـار, قابض, قيوم, قدوس
ر	200	201	رب رحمـــــن, رحـــــيم, رؤوف, رزاق, رقيـــــب, رشيد
ش	300	360	شهيد , شكور
ت	400	401	تواب
ث	500	501	ثابت
خ	600	601	خالق, خافض
ذ	700	731	ذو الجلال والإكرام
ض	800	805	ضار
ظ	900	901	ظاهر
غ	1000	1060	غفار, غني, غفور

أمّا عن سر العلاقة بين الحرف والاسم فإنّ الأصل في كلمة سيميا أنّها" لفظ عبراني معرّب أصله سيم يه ومعناه اسم الله " (1) وعند البوني أنّه شيم يه بنفس المعنى والأصل مع وضع الشّين بدل السّين .(2) ونسَب صاحبُ (أبجد العلوم) إلى ابن سينا " أمورا غريبة تنقل عنه في هذا العلم" أي السّيّمياء (1).

---

(1) السيد صدّيق القنوجي, أبجد العلوم, م2, ص 277.

(2) البوني, منبع أصول الحكمة, ص 3.

[1]. وقد عثرت على كتاب ينسب إليه عنوانه (مجموعة ابن سينا الكبرى في لعلوم الروحانية) [2] وتحتها (في الطب والسّيما والأبواب والعزائم والطّوالع والبروج والطّبائع والطلاسم) ويحتوي أوفاقا وجداول وحساب الجمّل الكبير [3]. وأشك في نسبته إليه ولكن دون كبير جزم.

وجزم البوني أنّ وضع الحروف بطريقة أبجد هوز سرياني محض نزل على " آدم وإدريس ونوح وموسى وعيسى صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين " [4]. ويقابله أيقغ بكر عند الحكماء وهو " طريقة سمسارا الحكيم " [5]. وهذا الترتيب الثاني للحروف يحتفظ بنفس الحساب العددي مع الترتيب السرياني فالألف تساوي واحدا والباء اثنين وهكذا فيكون جدولها كالتالي: [6]

أيقغ	بكر	جلشٌ	دمت	هنث	وسخ	زغذ	حفض	طصظ
111	222	333	444	555	666	777	888	999

والعلاقة بين الاسم والحرف هي بداهة كون الأسماء الإلهية مركبّة من حروف وهذه الحروف لها دلالاتها الظاهرة والنورانية فكان التلازم. ثمّ إنّ الصّوفية شغلوا أنفسهم في الجانب العرفاني بتحصيل الاسم الأعظم باعتباره مفتاح الأسرار الوجودية[7], وعليه مدار السّيميا في الأصل. ومن التّحقيق الذّوقي عندهم يتبين أنّ هذا الاسم هو من تجليات الحق الذي(**كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**)[8] بين تجليّات جماليّة وأخرى جلالية. فالأولى بأسماء الإكرام كالفتّاح والرزّاق والعفو والغفور والرحمن والرحيم والأخرى بأسماء الجلال كالقهار

([1]) القنوجي, أبجد العلوم, م2, ص277.

([2]) ابن سينا, مجموعة ابن سينا الكبرى في العلوم الروحانية, للمكتبة الشعبية, بيروت , لبنان.

([3]) المصدر السابق ص 73, وهو نفس الحساب الذي مرّ نعنا في الجدول السابق.

([4]) البوني, شمس المعارف الكبرى ص 365.

([5]) نفس المصدر, نفس الصفحة.

([6]) المصدر السابق ص 387.

([7]) هو الاسم الذي تصرّف به صاحب سليمان عليه السلام كما جاء في سورة النمل (قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنْ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ) سورة النمل الآية 40. ووردت الأحاديث بصيغ عديدة للإسم الأعظم. وسنذكره حين نعرض لمعنى الحرف عند ابن عربي.

([8]) سورة الرحمن الآية 29 . ولابن عربي رسالة في الحرف والوقت عنوانها (أيام الشأن).

والجبّار والمنتقم إلخ....[1] وبما أن تجليّاته سبحانه متغيّرة فقد شغل العرفانيون أنفسهم ببحث إطار الزّمن فكان الارتباط بين الحرف والاسم من ناحية واليوم والليلة من ناحية أخرى ثم بالفلك وهو النّاموس الكوني الذي نتعرّف إليه من خلال منازل الفلك الثمانية والعشرين المناسبة تماما لعدد الحروف.

ولا أعني بالمنازل الفلكيّة الكواكب السّبعة فتلك تُناسب أيّامًا سبعة وأملاكا علويّة سبعة وأخرى سفليّة سبعة وهكذا.

ويمكن توضيح هذا التناسب الحرفي الأسمائي الفلكي من خلال جدول أيقغ الذي مرّ معنا.

الحرف	اليوم	الكوكب	الاسم
أيقغ	الأحد	الشّمس	حيّ قيّوم
بكر	الاثنين	القمر	رحمن رحيم
جلش	الثلاثاء	المرّيخ	ملك قدوس
دمت	الأربعاء	عطارد	كبير متعال
هنث	الخميس	المشتري	شديد ذو القوة
وسخ	الجمعة	الزّهرة	فتّاح رزّاق
زغد	السّبت	زُحل	قوي قادر
حفض	الأحد	الجوزاء	قويّ
طصظ	....	....	....

(2)

أمّا الحرف فله قيمة عددية وأما الاسم فيه يكون التصرّف وهو يناسب حرفا أو عدّة حروف وأمّا اليوم فينقسم إلى ساعات وكذلك الليل والساعات بدورها تنقسم إلى ساعات سعيدة وأخرى نحيسة وأمّا الفلك فالمقصود منه روحانيته فالعرفانيون من الصوفية مجمعون على أنّ الفلك له أرواح ملائكية تدبّره. وصاحب الاسم بعد تحقيق المناسبة الحرفيّة والزّمانية والفلكية بإمكانه :

([1]) نتعرّض في مبحث المصطلح إلى معنى الجلال والإكرام.

([2]) البوني, شمس المعارف الكبرى ص 387.

"استنزال روحانية الأفلاك " [1] مع إثبات التّأثير لله تعالى. والفرق بين أهل الطّلسمات وأهل التصوف, أنّ أهل الطلسمات يتريّضون للتصوف بخلاف الصّوفية فإنّ هذا التصرف قد يحصل لهم دون تدبير. وهذا رأي ابن خلدون [2] قال: وقد يمزج صاحب الأسماء قوى الأسماء قوى **الكلمات** والأسماء بقوى الكواكب فيعيّن لذكر الأسماء الحسنى أو ما يرسم من أوفاقها, بل ولسائر الأسماء أوقاتا تكون من حظوظ الكوكب الذي يناسب ذلك الاسم...إلاّ أن مناسبة الكلمات عندهم (أي أصحاب الطلسمات) ليست كما هي عند أصحاب الأسماء من الإطلاع في حال المشاهدة (أي الكشف الصوفي) وإنّما يرجع إلى ما اقتضته أصول طريقتهم السّحرية من اقتسام الكواكب لجميع ما في العالم من المكوّنات من جواهر وأعراض وذوات ومعان و الحروف والأسماء من جملة ما فيه[3].

وأحبّ في هذا الشأن أن أثبت كلاما للروحاني الغربي الشهير روني غينون [4] حيث يقول" وإننا لا نخاف إذا قررنا وجود نفوس بالكواكب وأنّ لها تأثيرا فعالاً على الحوادث الأرضية "[5] كما أثبت عنصر القوى السابحة [6] كعنصر خامس وأضاف " ونؤكد أن العقول التي تأثرت بالفكر الغربي سوف تتهمنا بأنّ ما نقرره خرافات ولكن ذلك لا قيمة له من جهتنا " [7]. وقد اطلعت على كتاب (Symboles fondamentaux de la science sacrée) [8] لغينون فأفدت منه كثيرا. [1]

([1]) **ابن خلدون المقدمة, ج2, ص 633.**

([2]) **نفس المصدر, نفس الصفحة**

([3]) **المصدر السابق ص 634 ثم أضاف بأن هذا اللون من السيما ضرب من السحر وأن التصرّف في عالم الأكوان يكون لصنفين من البشر هما الأنبياء من طريق المعجزة والأولياء من طريق الكرامة**

([4]) **روني غينون (1986 بفرنسا / 1951 بمصر) فيلسوف ورياضي فرنسي من أسرة كاثوليكية: أسلم سنة 1912 وتسمى عبد الواحد يحي. تأثر بابن عربي . أشهر كتبه (رمزية الصليب) و (الرموز الأساسية للعلم المقدس).**

([5]) **د/ عبد الحليم محمود, المدرسة الشاذلية, دار المعارف الطبعة الثانية, دار المعارف بمصر 1988, ص 328 من نصوص مترجمة لغينيون**

([6]) **القوى السابحة أو الأثير هي : TAO-SI**

([7]) **د/ عبد الحليم محمود, المدرسة الشاذلية ص 328**

([8]) **René Guénon, symboles fondamentaux se la science sacrée, Gallimard, paris 1962.**

([1]) عرّف القنوجي في أبجد العلوم (علم معرفة الخواص الروحانية) من العددية والحرفية والتكسيرات العددية والحرفية بأنه علم باحث عن كيفية تمزيج الأعداد والحروف على التناسب والتعادل بحيث يتعلق بواسطة هذا التعديل أرواح متصرفة تؤثّر في القوابل حسب ما يراد ويقصد عن ترتيب الأعداد والحروف وكيفياتها وموضوعه الأعداد والحروف وغاية الوصول إلى المطالب الدينة أو الدنيوية أو الأخروية . وفائدة لا تخفى. وكتب عبد الرحمن الأنطاكي نافعة في هذا الباب وكذا كتب الشيخ أحمد البوني وغير ذلك من المشايخ الكرام " القنوجي, أبجد العلوم, ج2 ص 410.

بعـد حـديثنا عـن الحـرف والاسـم أريـد أن أتكلـم عـن الوفـق كبعـد للسّيميائية العرفانية عند الصوفية المسلمين.

والوفق هو اجتماع الحرف والعدد واللّفظ في جدول واحد وينقسم إلـى تـأليفي وهندسـي وهمـا الأصـل ومـشترك وهـو متـأخر. قـال البـوني " إنّ أسـماء الأوفـاق تطلـق علـى اللفظيـة والحرفيـة والعدديـة ويـسمى وفقـا لموافقـة أضـلاعه وجهاته وأقطاره وأيضا لموافقته في الأعمال أي وجود التـأثير منـه "(1) والمراد بالتأثير المجازي لا الأصلي الذي هو من اختصاص الله.وتحرير الوفق يجب أن يوافـق سـاعة فلكيّـة لموافقـة روحانيـة الكوكـب وخـصوصيّته, علمـا أنّ الأوفـاق تتدرج من كوكب إلى آخر. وهذا جدول أوضـح فيـه خـصوصية الكوكـب ونـوع الوفق المناسب له:

الكوكب	الخصوصية	نوع الوفق
زحل	تفريـــق الجماعــــات وتشتيت الظالمين	مثلث
المشتري	إبطـــال الـــسحر وعقـــد الألسنة	مربّع
المرّيخ	الأعمـــــال الـــــضارة والحروب	مخمّس
الشّمس	الهيبـة والقبـول ومخالطـة الحكام	مسدّس
الزّهرة	المحبّة والألفة والرد	مسبّع

(1) البوني, منبع أصول الحكمة ص 29, وأضاف في ص 31 " واعلم أن الكواكب السيارة السبعة لكل واحد منها وفق منسوب إليه. وللكل حرف من حروف الهجاء وفق. ولكلّ وفق تـاثير يظهر منه بحسب تأثير الكواكب أو الحرف. واعلم أن الخوّاص لا تقاس وأنّ للحرف خوّاص وللأعداد أسرار. فمن جمع بين الخواص والأسرار فقد ألهم السّر الأكبر"

عطارد	في الخير والشر يصلح للحكام والسلاطين	مثمّن
القمر	للبهجة والقبول	متسّع

وقد يكون الوفق بحرف أو بآية أو باسم من الأسماء الحسنى. ويترجم بعد ذلك عدديا أو يحتفظ به على أصله الحرفي مثال ذلك اسم الجلالة (الله) الذي تساوي حروفه بالجمّل الصغير ستة وستين نضعه حرفيا وعدديا بالشكل التالي :

أ	ل	ل	ه
هـ	ل	ل	ا
ل	ا	هـ	ل
ل	ه	ا	ل

25	26	21
18	22	26
23	24	19

وكما نرى فإنّ الوفق العددي مثلث أما الوفق الحرفي فمربع.

ويترتب على هذا الحساب العددي أعداد ذِكر هذا الاسم في الخلوة أو الجلوة, وهي أصغر وصغير وكبير أكبر, وكذا بقية الأسماء.

وقد وجد عبد الباقي مفتاح [1] أن الوفق المعشر لأسماء الله الحسنى الذي وضعه الإمام أبوالعباس البوني هو ضرب من الإعجاز. فقد اكتشف أن مجموع كلّ رواق فيه أفقيا وعموديا هو (3394) بحساب الجمّل, قال " وما يجعل احتمال تصنيف هذا الوفق ناتجا عن تركيب رياضي في غاية البعد فضلا عن أن يكون عن طريق المصادفة, مع العلم أن عدد الكيفيات لوضع مائة عنصر في مائة خانة يعطينا نتيجة حسابية مشكلة من تسعة أرقام ومتبوعة بمائة وسبعة وخمسين صفرا وهو ما تعجز على إنجازه وسائل الحساب الحالية فضلا عن تلك التي كانت متوفرة في القرن الثالث عشر" [2] ثن أضاف " ولا بد من الإقرار بأنّ وضعها كان عن طريق الكشف العرفاني والعلم المقدس الموهوب والمتعلّق بالقوى الروحية دون ارتباط بالفكر أو القوى العقلية والعلم الظاهر" [3]. وقد وضع البوني هذا الوفق في سياق حديثه عن خواصّ أسماء الله الحسنى. [4].

والحق أن أبا حامد الغزالي قد تكلّم في (المنقذ من الضلال) عن الوفق

ورسم وفقا مثلثا حرفيّا وعدديّا هو المشهور بين أرباب السّيميا بوفق بطد. وهذا رسمه كما أورده الغزالي [5].

2	9	4
7	5	3
6	1	8

(1) سيرد معنا ذكر كتابه (مفاتيح فصوص الأحكام) في آخر هذا المبحث

(2) عبد الباقي مفتاح, ورقات عن وفق معشر للبوني ص 3.

(3) نفس المصدر, نفس الصفحة.

(4) البوني, منبع أصول الحكمة ص217. وقد اعتمد مفتاح نفس الطبعة التي بين يدي.

(5) أبو حامد الغزالي, المنقذ من الضلال, تحقيق د/ عبد الحليم محمود, الطبعة الثالثة, دار المعارف بمصر 1988 ص 395.

ب	ط	د
ز	هـ	ج
و	ا	ح

وذكر أنّ له " خواص عجيبة مجرّبة في معالجة الحامل التي عسر عليها الطّلق "[1].

وقد نسب صاحب (الجواهر اللماعة) وفق (كهيعص حمعسق) [2] مع الآيات الخمس المناسبة له إلى الإمام الغزالي [3] فلا نطيل الوقوف عنده. وفي (المنبع) للإمام البوني رسالة مستقلة عنوانها (بغية المشتاق في معرفة الأوفاق) [4] تعرّض فيها إلى خواصّ الحروف وكيفية تركيب الأوفاق وما يناسبها فلكيا واسميا وقد افتتح ابن الحاج التلمساني كتابه (شموس الأنوار) بالحديث عن الحرف وخصوصيته وتصريفه الروحاني. [5] كما أنّ الشيخ ماء العينين الشنقيطي القادري تعرّض لخواص الحروف ووضع لكلّ حرف وفقه وكيفيّة استخدامه وما له من " الأسرار العجيبة " [6] وهذا في كتاب (نعت البدايات) [7] إلاّ أنّه وضع بعده كتاب (مذهب المَخوف على دعوات الحروف) [8]. وتولّى تحقيق الكتاب وضبطه الشّيخ عبد الرؤوف محمد سالم من علماء الأزهر. ولم يتعرّض فيه صاحبه إلى الحساب الوفقي كأنّه اكتفى بما جاء في الكتاب الأوّل.

إلاّ أنّه ذكر مواقيت الدعاء في اليوم والليلة وكذلك الحرف المناسب للدعاء.

---

(1) نفس المصدر, نفس الصفحة.
(2) كهيعص هي فواتح سورة مريم وحم عسق هي فواتح سورة الشورى
(3) المرزوقي, الجواهر اللماعة, ص 21.
(4) البوني, منبع أصول الحكمة ص 56.
(5) ابن الحاج التلمساني, شموس الأنوار وكنوز الأسرار, دار المنار, تونس, بدون تاريخ
(6) ماء العينين بن فاضل بن مامين, نعت البدايات وتوصيف النهايات,الطبعة الأولى, دار الكتب العلمية, بيروت 1998, ص 181
(7) هو المصدر السابق
(8) الشيخ ماء العينين, مذهب المخوف على دعوات الحروف, تحقيق عبد الرؤوف محمد سالم, المطبعة الأزهرية للتراث, القاهرة, بدون تاريخ.

وأود قبل الحديث عن الدلالة المعرفية للحرف عند ابن عربي في خاتمة هذا المبحث أن أشير إلى أنّ ابن خلدون قد وضع فصلين في المقدمة من الأهميّة بمكانهما:

1– فصل في الإطلاع على الأسرار الخفيّة من جهة الارتباطات الحرفيّة. [1].

2– فصل في الاستدلال على ما في الضمائر الخفيّة بالقوانين الحرفيّة. [2].

وهما شهادة قائمة على موسوعية هذا الرجل العَلم وخوضه في كلّ فنّ حتى يخيّل إليك أنّه لا يتقن غيره.

([1]) ابن خلدون, المقدمة ص 653.

([2]) نفس المصدر, ص 657.

خصص ابن عربي للحرف جزءا معتبرا فيما كتب. وقد تتبعت ذلك فوجدته: [1]

في الجزء الأوّل من (الفتوحات المكيّة)
في الجزء الثاني من (الفتوحات) أيضا
كتاب (فصوص الحكم) باعتبار مداره على الحرف
(عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب)
(مواقع النجوم ومطالع أهلّة الأسرار والعلوم)
(مجموعة ساعة الخبر)
(كتاب الباء)
(توجّهات الحروف)
(شجرة الكون)
(كتاب الألف)
(كتاب الياء)
(كتاب أيام الشأن)

(كتاب الميم والواو والنون) [2]

والبحث في معنى الحرف ودلالته السّيميائية عند ابن عربي شيّق ومتشعّب في آن واحد. وما سنفعله في هذه الإلماعة إنّما هو قراءة مركّزة لهذين المعنيين باختصار لا يخلُ بالمعنى المراد.

يقول ابن عربي إنّ الحروف سرّ من أسرار الله تعالى [3] " والعلم بها من أشرف العلوم المخزونة عند الله. وهو من العلم المكنون المخصوص به أهل

([1]) سأذكر طبعة كل كتاب أوان الاستشهاد به أو الاقتباس منه أو مجرّد ذكره.

([2]) ذكر ابن عربي في رسالة الميم والواو والنون أنه كتب بابا في الفتح المكي (يعني الفتوحات المكيّة) حول الحرف وأنّه كتب بابا في (الفتح الفاسي) في نفس الموضوع بعنوان (المبادئ والغايات بما تتضمنه حروف المعجم من العجائب والآيات), وأن له " كتابا بسيطا " تكلم فيه على الحروف المجهولة التي في أوائل السور. وهو مفقود أيضا.

([3]) ابن عربي, كتاب الميم والواو والنون, الطبعة ألأولى, حيدرآباد الدكن, 1948, ص 2 (ضمن رسائل ابن عربي, دار إحياء التراث العربي, بيروت, بدون تاريخ)

القلوب الطاهرة من الأنبياء والأولياء".[1] وطريقة أي المنهج الموصل إلى معرفة سرّه هو الكشف [2] كما ذكر أن " العلم بالحروف مقدّم على العلم بالأسماء تقدم المفرد المركب, ولا يعرف ما ينتجه المركّب إلاّ بعد معرفة نتيجة المفردات التي تركبّت منه" [3].

ومما انفرد به ابن عربي – ولم أجده من ذكره غيره – قوله " إن الحروف أمة من الأمم مخاطبون ومكلّفون " [4] وأنه لا يعرف هذا إلا أهل الكشف من طريقنا " [5] أي الطريق العرفاني الأكبري.

وقد قسّم ابن عربي في هذا الفصل الذي عنوانه (ذكر بعض مراتب الحروف) من (الفتوحات المكيّة) الحروف حسب عوالم الأمر إلى:

1 – الهاء والهمزة وعالمهما عالم العظمة أو الجبروت. ويوازيان النّفس الكليّة والعقل الأوّل ولهما من الأسماء الإلهية الباعث والبديع.

2– العين والحاء والغين والخاء وتوازي الطبيعية الكليّة والهباء والجسم والشّكل. ولها من الأسماء الإلهية الباطن والظّاهر والآخر والحكيم.

3 – التّاء والثّاء والجيم والدّال والذّال والرّاء والزّاي والطّاء والكاف واللام والفاء والصّاد والضّاد والقاف والشين والياء وتمثّل العالم الوسط – لا الوسيط كما ذكر الدكتور ناصر حامد أبو زيد [6] ولها مراتب الوجود من العرش إلى الملك ولها أسماء إلهيّة تناسبها سنراها في جدول مفصّل مع ذكر المنازل الفلكيّة.

4– الباء والميم والواو وتوازي عوالم الجنّ والإنس ومرتبة المرتبة وهي أقصى مرتبة في الوجود, والأسماء المناسبة لها سنذكرها في الجدول الذي نبّهت إليه سالفا.

وجعل ابن عربي للحروف مقامات نُرتّبها كالتّالي:

([1]) نفس المصدر, نفس الصفحة.

([2]) ابن عربي الفتوحات المكية , دار صادر بيروت, بدون تاريخ, م1, ص59.

([3]) ابن عربي, كتاب الميم والواو والنون , ص 3

([4]) ابن عربي, الفتوحات المكية, م1, ص 58.

([5]) نفس المصدر, نفس الصفحة, وكذلك في كتاب الميم والواو والنون , ص 1.

([6]) د/ناصر حامد أبو زيد, فلسفة التّأويل, الطبعة الأولى, دار الوحدة للنّشر 1983, ص 307, وهو كتاب قيّم موضوعه تأويل القرآن عند ابن عربي.

1 – مقام العامّة وفيه الجيم والضّاد والخاء والدّال والغين والشّين.

2– مقام الخاصّة وفيه حروف أوائل السّور وهي الألف واللام والميم والصّاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والطاء والسّين والحاء والقاف والنّون.

3– مقام خاصّة الخاصّة وفيه الألف والياء والباء والسّين والطّاء والقاف والثّاء والواو والصّاد والحاء والنّون واللام والغين.

4– مقام خلاصة خاصّة الخاصّة وفيه الباء

5– مقام صفاء خلاصة خاصّة الخاصّة وفيه النّون والميم والباء والرّاء والدّال والزّاي والألف والطاء والياء والواو والهاء والظّاء والثّاء وللاّم والفاء والسّين [1].

والسّر في وجود الحرف الواحد في أكثر من مقام هو تداخل عوالم الحرف غير الأمرية الأربعة المذكورة سابقا ومنها عالم أهل الأنوار وعالم أهل الأسرار وعالم أهل التّحقيق إلخ ... [2].

كما جعل للحروف أجناسا وهي أربعة :

1– جنس مفرد وهو الألف والكاف واللام والميم والهاء والنون والواو.

2– جنس ثنائي مثل الدّال والذّال.

3 – جنس ثلاثي مثل الجيم والحاء والخاء

4– جنس رباعي وهو الباء والتّاء والثّاء والياء في وسط الكلمة, والنّون[3].

ومن المهمّ قبل ذكر الارتباط الفلكي والعنصري للحرف عند ابن عربي القول بأنّ الشيخ الأكبر الذي قال إنّ الحروف أمّة من الأمم مخاطبة بالأمر دون النهي لا يقصد صورة الحرف التي نعلمها وهي المنطوقة المرقومة فقط. فهذه أجساد ملائكة الحروف – وإنّما روحانيات هذه الحروف وهي ملائكة علويّة, كلّ ملك يأخذ اسم حرف. وهذه الملائكة تأخذ مراتبها حسب المخرج المنطوق للحرف كما يلي:

([1]) ابن عربي, الفتوحات المكيّة م1, ص 58.
([2]) نفس المصدر نفس الصفحة.
([3]) المصدر السابق, م1, ص 59.

ملك الهاء, ثم ملك الهمزة, ثم ملك العين, ثم ملك الحاء, ثم ملم الغين, ثم ملك الخاء, ثم مالك القاف, ثم ملك الكاف, ثم ملك الجيم, ثم ملك الشين, ثم ملك الياء, ثم ملك الضاد, ثم ملك اللام, ثم ملك النون, ثم ملك الراء, ثم ملك الطاء, ثم ملك الدال, ثم ملك التاء, ثم ملك الزاي, ثم ملك السّين, ثم ملك الصّاد, ثم ملك الفاء, ثم ملك الباء, ثم ملك الميم, ثم ملك الواو.

قال " ولكلّ حرف تسبيح وتمجيد وتهليل وتكبير وتحميد, يعظّم بذلك كلّه خالقه ومظهره, وروحانيته لا تفارقه, ولهذه الأسماء تسمى هؤلاء الملائكة في السماوات. وما منهم ملك إلاّ وقد أفادني" (1) وهي خلاصة يشاركه فيها الإمام البوني وابن الحاج والمرزوقي وغيرهم ممّن اشتغل بالحرف من صوفية العرفان, وقد ذكر ابن عربي أنّ للحرف من وجه آخر ثلاث مراتب تعطينا ثلاثة أنواع من الحروف هي :

1 – الحروف الفكرية

2 – الحروف اللفظية

3 – الحروف الرّقمية وهي على رتبتين:

رتبة المفرد وترتيبها أ- ب – ت إلخ ورتبة المزدوج " وهي حروف أبي جاد " (2).

وقد أجاب ابن عربي على مسئلة التنّاسب الزّمني بين الحرف ومعناه (3) أو بين جسمانية وروحانية (4) بمثلين أحدهما عمّن عرف الحرف ومعناه أي روحانية وهو صاحب سليمان – عليه السلام – الذي تصرّف برأس الأسماء وهو " الاسم الأعظم " (5), والمثل الآخر عمن عرف الحرف وجهل معناه أي روحانيته وهو صاحب موسى – عليه السّلام – (6) ولا يكون التصرّف إلاّ لمن أحاط بالحرف ومعناه ووقته.

وينقسم الوقت المناسب للحرف إلى وقت اليوم ووقت الليلة.

---

(1) نفس المصدر , م2, ص 121

(2) ابن عربي, كتاب الميم والواو والنون, ص 4, ويقصد ترتيب أبجد هوّز إلخ...

(3) ابن عربي, الفتوحات المكيّة, م2, ص 121.

(4) ابن عربي, كتاب الميم و الواو والنون ص 12.

(5) ابن عربي , الفتوحات المكيّة , م2 ص 120.

(6) نفس المصدر ص 121 وحسب المفسرين فإنّ الأوّل وهو آصف بن برخيا والثاني هو بلعم بن باعوراء.

وله ما يناسبه من الأسماء الإلهية. وقد وجدتها في كتاب (توجّهات الحروف) (1) لا بن عربي كالتالي:

الليلة	الحرف	اسم النبي	الاسم الإلهي
الأحد	ك	يعقوب	الشكور
الاثنين	ل	لوط	القاهر
الثلاثاء	ج	يوسف	الغني
الأربعاء	ن	عزير	النّور
الخميس	ح	إدريس	الآخر
الجمعة	ط	سليمان	المحصي
السّبت	ي	صالح	الرّب (2)

الليلة	النبي	الحرف	الاسم الإلهي
الأحد	آدم يحى ويونس	أ.س.ت	البديع, المحي, القابض
الاثنين	خالد نوح لقمان	ب.ع.ث	اللطيف, الباطن, الرزاق
الثلاثاء	موسى وإسحاق وداود	ف.خ.د	القوي, الحكيم, المبين
الأربعاء	هارون زكريا	ذ.ص	المذل, المميت
الخميس	شيث آدم شعيب	هـ.ق.ص	الباحث , المحيط, العليم
الجمعة	محمد عيسى إلياس	و.لا.ر.ظ	الجامع, رفيع الدرجات, الله, المصور, العزيز
السبت	أيوب هود إبراهيم	ز.ش.غ	الحيّ, المقدر, الظّاهر

(1)

([1]) ابن عربي, توجّهات الحروف, مجموعة رسائل ابن عربي, الطبعة الأولى, دار المحجّة البيضاء, بيروت 2000م.
([2]) المصدر السابق, المجلد الأول ص 628

علما أنّه وضع دعاء يناسب كلّ حرف في (توجهات الحروف) جاء على شاكلته بعد زمن طويل كتاب (مذهب المخوف على دعوات الحروف) لماء العينين القادري الشنجيطي, وقد مرّ معنا ذكره طيّ هذا المبحث.

وقد عمّى ابن عربي وألغز حين تحدّث عن الاسم الأعظم باعتباره المظهر الأسمائي العظم للحرف فضرب مثلا بصاحبي سليمان وموسى عليهما السلام. وقال إنّه " ما طوي عن سليمان العلم به وإنّما طوي عنه الإذن في التصرّف به تنزيها لمقامه " (2) " وباب هذا الاسم الخفي على الخلق بالمغرب " (3) " ورقته في زمان الشتاء إذا وقع شَهر صَفر في أوّل الشتاء إلى انتصافه " (4) وحروفه هي " الألف ولام الألف والواو والزاي والراء والدال والذال فإذا ركّبت التّركيب الخاص الذي تقوم به نشأة هذا الاسم ظهر عينه ولونه وطوله وعرضه وقدره وانفعل عنه جميع ما توجّهه عليه"(5).والحقّ أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم قد ذكره في عدة روايات بعدّة صيغ, ممّا يدل على أنّه من تجليات الحق المخصوصة بوقت معيّن كما ذكر ابن عربي. وللصوفية عموما اهتمامٌ بالاسم الأعظم ولذا قالوا كل اسم دعوت به في الوقت هو أعظم.

وقد كان ابن عربي أقلّ تعمية وإلغازا حين تعرّض للأحرف التي افتتحت بها بعض السور وقد جاء في الحديث لا أقول (ألم) حرف ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف (6).

فقد ذكر ابن عربي أنّه كتب كتابا عنوانه (الجمع والتفصيل في معرفة معاني التنزيل) (7) يفسّر أحرف أوائل السور.

يرى الشيخ الأكبر أن السور جاءت بحرف السّين الذي مدلوله التعبّد الشرعي. أما باطنها فحرف الصاد ودلالته مقام الرّحمة. والمفتتحة بأحرف تسع وعشرون سورة . وهذا العدد هو من الناحية الحرفية " كمال الصورة " (8)

---

(1) نفس المصدر, المجلد الأول ص 629.

(2) ابن عربي, الفتوحات المكية, م2, ص 121

(3) نفس المصدر, نفس الصفحة, والمغرب هو خلاف المشرق لا بلد بعينه تصديق للحديث الذي رواه مسلم لا تزال طائفة من أهل المغرب ظاهرين على الحق إلى يوم القيامة. وقد استشهد به ابن عربي.

(4) نفس المصدر, نفس الصفحة, قال فهو أسرع أثرا منه من باقي الأزمنة وباقي الشهور

(5) نفس المصدر, نفس الصفحة.

(6) حديث متفق عليه

(7) هو من كتبه المفقودة دون شك

(8) ابن عربي, الفتوحات المكية, م1, ص 121 - 59

على رأسه آل عمران – مفتتحة بالاسم الأعظم ألم الله [1]. وذلك بمثابة القطب الذي هو رأس الفلك وبه ثبات الثمانية وعشرين حرفا الهجائية التي تقابلها فواتح السور. وهي المنازل المقابلة لمنازل الفلك (**والقمرُ قدرناهُ مَنَازلَ**) [2]. فإذا تأمّلنا الحروف مكررة حصل معنا العدد ثمانية وسبعون وهو عدد شعب الإيمان التي ورد الحديث الصحيح بها [3], بالإضافة إلى ورود الكشف بها. [4] وقد تعمّق بعد الحديث عن فواتح السور ناحيتها العددية الحرفية. وهو شأن لا نقف عنده لتشعب معانيه.

وقد علل في المجلد الثاني من (الفتوحات المكية) لماذا صار عدد الحروف ثمانية وعشرين فقال إنّ أعيان الحروف ظهرت في العالم العنصري, والعناصر حدثت عن حركات الأفلاك, حركات الأفلاك قطعت ثمانيا وعشرين منزلة, والكلّ صادر عن النّفس الرّحماني [5] قال " فمن تمكّن أن يضع قلما على شكل المنازل في طالع مخصوص فإنّه يكون عن ذلك القلم متى كتب به عجائب " [6] ويبين الجدول التالي الحرف والمرتبة المناسبة له في الوجود التّكويني بخلاف الجدول اللاحق الذي هو تفصيل له عند التحقيق فإنّه يبيّن ترتيب الحرف والاسم الإلهي المناسب له والحقيقة الوجودية الكونية والمنزلة الفلكية واسم النبي الذي تخصّه.

الحرف	المرتبة المناسبة
أ	العقل والقلم
هـ	اللوح والنّفس
ع	الطبيعة
ح	المياه
غ	الجسم

(1) وهي إحدى روايات الحديث الصحيح عن الاسم الأعظم.
(2) سورة يس , الآية 39.
(3) رواه الترمذي
(4) ابن عربي الفتوحات , م1, ص 59.
(5) ابن عربي, الفتوحات المكية, م2, ص 123
(6) نفس المصدر, نفس الصفحة.

خ	الشكل
ق	العرش
ك	الكرسي
ج	الأطلس
ش	الكواكب الثابتة
ي	السماء الأولى
ض	السماء الثانية
ل	السماء الثالثة
ن	السماء الرابعة
ر	السماء الخامسة
ط	السماء السادسة
د	السماء السابعة
ت	كرة الأثير
ز	كرة الهواء
س	كرة الماء
ص	كرة التراب
ظ	المعدن
ث	النبات
ذ	الحيوان
ف	الملائكة
ب	الجن
م و لا	الإنسان (1)

(1) ابن عربي, توجهات الحروف, ص 629.

وقد وجدت مزيد تفصيل للتعليل الأكبري للعدد ثمانية وعشرين عند عبد الباقي مفتاح في بحثه مفاتيح الفصوص [1]. يقول إنّ موقع هذا العدد برز حي بين عالم الأمر الملكوتي الأعلى وعالم الخلق الذي تحته فمثله مثل مرتبة العشرات البرزخية بين الآحاد والمئات. وله أيضا المرتبة الثالثة إذ المرتبة الأولى للقلم الأعلى والثانية للوح المحفوظ. أما المراتب الأربعة الأخرى التي بينه وبين اللوح وهي الطبيعة والهباء والجسم والشكل فليس لها وجود عيني [2]. إنما حكم اعتباري فقط. ومن هذا الأصل قسمت دائرة الفلك إلى ثمان وعشرين منزلة حسب مراتب الوجود [3] ثم ذكر أنّ العدد (28) هو مجموع الأعداد السبعة الأولى (1+2+3+4+5+6+7) والسّبعة هو عدد الكمال كما هو معلوم." فالعدد (28) هو مجموع تفاصيل حقائق الكمال ولذلك انحصرت مراتب الوجود ومنازل الفلك والحروف في هذا العدد" [4], كما أنّه أي العدد (28) ناتج ضرب عدد الكمال (7) في (4) عدد أمّهات الأسماء التي تشير إلى الأركان الإلهية الأربعة الأوّل والآخر والظاهر والباطن " وسريان هذه الأسماء هو المتوجه على إيجاد مراتب العالم " [5]. فهناك إذن " علاقة أصيلة بين التجليات الإلهية وهي – ثمانية وعشرون – والآيات القرآنية والمراتب الوجودية ومظاهر الإنسان الكامل أي مظاهر الحقيقة الإنسانية " [6] والجدول الآتي يبين ذلك [7].

([1]) ذكر ميشال شود كيفيكس (M.Chdkiewicz) في كتابه (un océan sans rivage) librairie du XX siècle, le seuil, paris 1992.

من جملة الباحثين الأكبريين الذين استفاد منهم في دراسته هذه لابن عربي الأستاذ عبد الباقي مفتاح. وقد كان محقا فقد حصلت واطلعت على كتاب (مفاتيح فصوص الحكم) دار القبة, الطبعة الأولى, مراكش 1997, فانتفعت به.

([2]) وهذا واضح من الجدول السابق

([3]) عبد الباقي مفتاح, مفاتيح فصوص الحكم, الطبعة الأولى , دار القبة الزّرقاء, مراكش 1997. ص 24.

([4]) نفس المصدر, نفس الصفحة.

([5]) نفس المصدر, نفس الصفحة

([6]) نفس المصدر, ص 20

([7]) نفس المصدر و ص 62

الرقم	الاسم الإلهي	المرتبة الكونية للاسم	المنزلة الفلكية	الحكمة	النبي أو الولي	الحرف الرّقمي	لحرف اللفظي
1	البديع	القلم العلى	نطح	إلهية	آدم	أ	ء
2	الباعث	اللوح المحفوظ	بطين	نفثية	شيث	ب	هـ
3	الباطن	الطبيعة	ثريا	سبوحية	نوح	ج	ع
4	الآخر	الهباء	دبران	قدوسية	إدريس	د	ح
5	الظاهر	الجسم الكليّ	هقعة	مهيمنة	إبراهيم	هـ	غ
6	الحكيم	الشكل الكلي	هنعة	حقية	إسحاق	و	خ
7	المحيط	العرش	كراع	علية	إسماعيل	ز	ق
8	الشكور	الكرسي	نثرة	روحية	يعقوب	ح	ك
9	الغني	فلك البروج	طرف	نورية	يوسف	ط	ج
10	المقدر	فلك المنازل	جبهة	أحدية	هود	ي	ش
11	الربّ	سامء زحل	زبرة	فاتحية	صالح	ك	ي
12	العليم	سماء المشتري	صرفة	قلبية	شعيب	ل	ض
13	القاهر	سماء المريخ	عواء	ملكية	لوط	م	د
14	النور	سماء الشمس	سماك	قدرية	عزير	ن	ن
15	المصور	سماء الزهرة	غفر	نبوية	عيسى	س	ر

16	المحصي	سماء الكاتب	زبانا	رحمانية	سليمان	ع	ط
17	المبين	سماء القمر	إكليل	وجودية	داود	ف	د
18	القابض	كرة النار	قلب	نفسية	يونس	ق	ز
19	الحي	كرة الهواء	شولة	غيبية	أيوب	ق	ز
20	المحي	كرة الماء	نعايم	جلالية	يحي	ر	س
21	المميت	كرةالتراب	بلده مالكية	زكريا	ش	ش	ص
22	العزيز	المعدن	ذابح	إلياسية	إلياس	ت	ظ
23	الرزاق	النبات	بلع	إحسانية	لقمان	ت	ث
24	المذل	الحيوان	سعود	إمامية	هارون	خ	ذ
25	القوي	الملائكة	أخبية	علوية	موسى	ذ	ف
26	اللطيف	الجن	مقدم	صمدية	خالد	ض	ب
27	الجامع	الإنسان	مؤخر	فردية	محمد	ظ	م
28	رفيع الدرجات	تعيين المراتب	رشا	ختمية	الخاتم	غ	و

وبهذا الجدول الذي هو خلاصة الباب الثامن والتسعون ومائة (198) من (الفتوحات) (1) شرح صاحب الكتاب لغز ترتيب الفُصوص الذي مازال الباحثون يجدون فيه غموضا يصعب

---

(1) الباب (198) من الفتوحات فيه خمسون فصلا عنوان الفصل الأول منها (ذكر الله نفسه بنفس الرحمن (بفتح الفاء) وبه أوجد العالم من كونه أحبّ ذلك) وعنوان الفصل الحادي عشر (في الاسم البديع وتوجّهه على إيجاد العقل والعقُول وهو القلم الأعلى ومن الحروف على الهمزة ومن المنازل على الشرطين والإمداد الإلهي ومراتبه الذاتية والزائدة) إلى أن يصل إلى الفصل الثامن والثلاثين (في الاسم رفيع الدرجات وتوجهه على تعيين الرتب والمقامات والمنازل وحرف الواو ومن المنازل الرشا). وملخص هذه الفصول (من 1 إلى 38) الجدول السابق. ابن عربي. الفتوحات المكيّة .م2 ص 399

الوصول معه إلى مراد ابن عربي. [1]

أختم هذه الوقفة مع ابن عربي بسوق هذه الملاحظات:

1– إنّ الحرف هو مظهر للرمزية عند الصوفية العرفانيين.

2 – إنّ الارتباط بين الحروف والأسماء والمنازل الفلكية والمراتب الكونية عند الصوفية العرفانيين أمر ثابت.

3 – يصعب على غير المتخصص في الرّمزية الحرفية عند العرفانيين من صوفية الإسلام أن يضع حاجزًا بين الأوفاق والحروف والطلسمات والأسماء عند الصوفية ومثيلاتها عند السّحرة والمشعوذين وهذا ما نبّه إليه ابن خلدون مثلا.

4 – ذكر ابن عربي أنّ حديثه عن الحرف إنما ينصرف إلى أسراره لا إلى خواصّه مخافة المحذور الذي ذكرته في الملاحظة السابقة قال " فإن الكلام على خواصّ الأشياء يؤدّي إلى تهمة صاحبه وإلى تكذيبه في أكثر الأوقات.

([1]) ذكر ميشال شودكيفيكس في كتابه (un océan sans rivage) أن البوني ذكر ابن عربي في سلسلة مشايخه وأشار خاصة إلى كتابه (شمس المعارف الكبرى). كما تحدّث عن كتاب (نعت البدايات) لماء العينين. إلاّ أنه أخطأ حين ذكر كتاب (Kanz Al - Asrar) لمحمد النازلي. والحق أنه كتاب (خزينة الأسرار) للسيد محمد حقي النازلي. وقد اطلعت عليه مرارا في طبعات سيئة وبدون تاريخ إلى أن وقع بين يدي في حلّة بهيّة الطبعة الأولى لدار الكتب العلمية بيروت 2000. ويشتمل على أوفاق وجداول بعض أسرار آيات القرآن الكريم.

أما تهمته في دينه فهو أن يكون من أهل الكشف والوجود فيلحق بأهل السّحر والزندقة وربما يكفر " [1].

5- يرى ابن عربي أنّ بسط الكلام على الحرف والمنازل الفلكيّة " حرامٌ بحيث يدركها الخاصّ والعامّ فيستعين بها المفسدون على فسادهم" [2] ويؤكّد أنّه وضعها " إيماء " [3] لأصحابه – يعني الصّوفية, " فلا يعرف ما أشرفا إليه سواهم " [4]. فهي رموز لخلاصة الخاصّة.

6- ذكر ابن عربي القمر الذي يعنيه في حديثه عن المنازل الفلكية, فقال في الباب الواحد والسبعين من الجزء الأول من الفتوحات " إن القمر من حيث جرمه مظهر من مظاهر الحقّ في اسمه النّور فيمشي في منازل عبده المحصورة في ثمانية وعشرين " [5]. فلا تعويل إذن على قول من يريد أن ينسب ابن عربي إلى القول بمؤثّر غير الله.

7- توسّع ابن عربي في رمزيته في كتابه (مواقع النّجوم ومطالع أهلّة الأسرار والعلوم) [6] وتحوّل الرّمز الفلكي نفسه إلى رمز لمعنى بعيد يقول عنه ابن عربي " فافهم ما رمزناه لك وحلّ قفله تسعد " [7].

8- قال ابن عربي في كتابه (عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب) [8]:" لولا الحقائق المرتبطة والأفلاك الروحانية المتوسطة ما بدّلت الأرض غير الأرض وصارت درمكة بيضاء تحت قدم الخفض. فظهور الأفلاك النيّرات عبارة عن تبدّل السماوات, فتأمّل هذه الإشارات, وابحث عمّا تضمّنته هذه العبارات " [9] وهو كلام صريح في أثر تجليّات الحقّ في حركة الموجودات.

---

(1) ابن عربي, كتاب الميم والواو والنون, ص 7
(2) المصدر السابق, ص 8
(3) نفس المصدر , نفس الصفحة
(4) نفس المصدر, نفس الصفحة
(5) ابن عربي,الفتوحات المكيّة.ج1.ص601.
(6) ابن عربي, مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم, مطبعة محمد علي صبيح وأولاده القاهرة 1965.
(7) المسدر السابق ص 157.
(8) ابن عربي, عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب, مطبعة محمد علي صبيح وأولاده القاهرة 1954.
(9) المصدر السابق, ص 46.

إلاّ أنّه في نهاية هذا الكتاب الرّمزي جدًّا حين تحدّث عن شمس المغرب – ويعني به الإمام المهدي – جمع بين الرّمز الحرفي والرّمز الفلكي فقال " اسمه الذي يختصّ به فلا يظهر فيه إعراب, وينصرف في صناعة الأعراب, أوّله عين اليقين وآخره قيّومية التّمكين, ونصف دائرة الفلك من جهة النّصف الذي هلك.لا يدعي باسم سواه ولا يعرف أباه. إن وقف قلت سرولة وإن مشى مشى بين السّعي والهرولة, مرضيّ القول مشكور الفعل. وهذا هو فاعلمه " (1) ثم كتب رموزا رسميّة وتصويرية وبعضها هندسي لا أعتقد أنّه من السّهل فكّها لبعدها عن الجرف والفلك في آن واحد. وهي غير رموز القلم الطّبيعي التي ذكرها الشيخ داود الأنطاكي في (التّذكرة) (2).

9– إنّ أهمّ الحروف الألف والباء والميم والواو والنّون. وقد خصّص لكلّ واحد منها رسالة مستقلة فكتب كتاب اللف وكتاب الباء وكتاب الميم والواو والنون. أمّا الألف فهو قيّوم الحروف. وله من الأسماء الاسم الجامع الله. وليس حرفا عند التّحقيق الذّوقي ولكن له مجموع عالم الحروف ومراتبها (3) أمّا الميم والواو والنون فأحرف شريفة يضيق هذا الملخّص عن التوسّع في أسرارها. وأما الباء " فلم تتعلق معرفة العارفين إلا بالباء ولا شهدت أبصار الشاهدين إلا الباء ولا تحقق المُحققون إلا بالباء فهي كل شيئ والظاهرة في كل شيئ والسارية في كل شيئ " وسرّ الباء في نقطتها (4) كما " أن النقطة رأس الخط ومبدأ كل شيئ..فما من شيئ إلا والباء عنده وما من شيئ إلا ونقطة الباء فيه "(5) وذكر الأنطاكي في (التذكرة) أنّ القوة الطبيعية لهذا الحرف هي (18496) والقوة الكليّة هي (184960) (6).وذكر السّراج أنّ قلوب العارفين استراحت إلى أوّل حرف من كتاب الله وهو حرف الباء (7).

---

(1) المصدر السابق, ص 75
(2) الأنطاكي, التّذكرة , ص 89.
(3) ابن عربي, الفتوحات المكيّة, م1, ص58.
(4) ابن عربي, كتاب الباء, مجموعة رسائل ابن عربي.م1.ص460.
(5) نفس المصدر, ص 464.
(6) داود ألأنطاكي,. التّذكرة ص 89.
(7) السراج, اللمع ص 124

10- من المهمّ جدا القول إنّ ابن عربي وضع كتابين مهمّين عن السّاعات والأيّام واللّيالي باعتبار الارتباط الحكمي, وهما:

أ- كتاب أيام الشأن [1] وفيه نجد الفهم العرفاني الأكبري لقوله تعالى (**كلَّ يومٍ هُو في شَأنٍ**)[2]. وهو تعبير عن الارتباط الفلكي الرّوحاني بمقولة الزّمن مفهومه من حيث التجلّي الأسمائي لا الحسابي. قال " فما بقيت روحانيّة في فلك إلاّ ساعدت (على الأمر الإلهي). وابتنى على هذا علم كثير " [3].

ب – كتاب (مجموعة ساعة الخبر) [4] وهو في الحكمة الروحانية المبنية عل الدراية الفلكية وفهم سرّ الحرف والاسم معا. وهو كتابٌ في كثير من الأوفاق على طريقة البوني التي سبق أن عرضنا لها في هذا المبحث. وعمدته الحسابية الجزم – أي الجمّل – الصّغير لأبجد هوز [5]

11– إنّ الارتباط بين البرج والحرف والوقت مبحث مشترك بين المنجمين والصوفية العرفانيين غير أنّ الفرق بينهما أن المنجمّين اكتفوا بوقت الميلاد والبرج المناسب له بينما جعل العرفانيون الحرف هو الأساس ثم نظروا في الارتباط الروحاني الفلكي الوقتي ثم فصّلوا المواقيت إلى نهارية وليلية وإلى ما كان قبل منتصف الشّهر القمري وما كان بعده وجعلوا لهذا الحساب مفتاحا ومغلاقا وضابطا [6] أو ضبّة [7]. وهذا البحث إذا كان مشربا من مشارب المعرفة عند الصّوفية العرفانيين تابع لمشرب الحرف, فإنّه حرفة عند المنجّمين وترويج لبضاعة أصبحت رائجة بين اليائسين.

وفيما يلي جدول يشمل البروج [8] وما يناسبها من حروف. [9].

([1]) ابن عربي, كتاب أيام الشأن من رسائل ابن عربي, دار إحياء التراث العربي, بيروت, بدون تاريخ.

([2]) سورة الرحمن الآية 29.

([3]) ابن عربي . كتاب أيام الشأن, ص 14.

([4]) ابن عربي, مجموعة ساعة الخبر, مجموعة رسائل ابن عربي, م3, ص 377

([5]) أثبت ذلك في ص 462 من المصدر السابق.

([6]) داود الأنطاكي, التذكرة ص 95.

([7]) المرزوقي, الجواهر اللماعة, ص 57.

([8]) ورد ذكر البروج (بالمعنى الفلكي) ثلاث مرات في القرآن الكريم هي (والسماء ذات البروج) سورة البروج الآية 1 (ولقد جَعلنا في السماء بروجا وزيّناها للناظرين) سورة الحجر الآية 16. (تبارك الذي جعل في السماء بروجا) سورة الفرقان الآية 61.

([9]) الأنطاكي, التّذكرة ص 90.

البروج	الحروف		
حمل	أ	م	ض
ثور	ب	ن	ظ
جوزاء	ج	س	غ
سرطان	د	ع	
أسد	هـ	ف	
سنبلة	و	ص	
ميزان	ز	ق	
عقرب	ح	ر	
قوسٌ	ط	ش	
جدي	ي	ث	
دلو	ك	خ	
حوت	ل	ذ	

....

12– جعل الصوفية العرفانيون الذين اشتغلوا بالحرف, علم الحرف من اليقين الحقيقي فهذا النّفري [1] يقول:" وقال لي (أي خاطبه الله إلهاما في سرّه): العلم الذي ضدّه الجهل علم الحرف. والجهل الذي ضدّه العلم جهل الحرف, فأخرج من الحرف تعلم علما لا ضدّ له وهو الربّاني وتجهل جهلا لا ضدّ له وهو اليقين الحقيقي " [2].

13– من المهمّ أن نذكر مخاطبة وموقفين للنّفري تتعلّق بالحرف.

أ- " ياعبد الله لا تدخل إلى الحرف إلاّ ونظري في قلبك ونوري على وجهك واسمي الذي ينفسح له قلبك على لسانك, يا عبد الله لو دخلت بقوة النار لأكلتكما نار الحرف. فمقامك من وراء الحرف لدي ومن وراء مفاتيح الحروف" [3].

ب – " أوقفني في المحضر وقال لي الحرف حجابٌ والحجاب حرفٌ, وقال لي : أوقفت الحرف قدّام الكون وأوقفت العقل قدّام الحرف وأوقفت المعرفة قدّام العقل وأوقفت الإخلاص قدّام المعرفة, لا يعرفني الحرف ولا يعرفني ما عن الحرف ولا يعرفني ما في الحرف, لا اللسان شهدني ولا الحرف عرفني " [4].

ج – " قال لي: العارف يخرج مبلغه عن الحرف فهو في مبلغه وإن كانت الحروف ستره, الحرف دليل العلم والعلم معدن الحرف" [5].

13– إنّ من الملاحظات ما يستحق على شدّة اختصاره أن تلقى إليه عناية هامّة لما له من بعد علميّ وأثر كبير في نشر الحقّ, ومن هذا القبيل هذه الملاحظة الوجيهة للدكتور نصر حامد أبو زيد وبما أختم, قال " الحقّ أنّ قضيّة اللغة والحروف في الفكر الإسلامي عامّة والفكر

([1]) أبو عبد الله محمد بن عبد الله النّفري نسبة إلى نِفر بين الكوفة والبصرة. عاش في مصر وبها توفي سنة 354هـ / 965هـ . ألف (المواقف) و (المخاطبات) زهما الكتابان على فكرة الفناء السّوي.

([2]) محمد بن عبد الجبار النفري,المواقف تحقيق آرثر يوحنا آربري, دار الكتب المصرية, القاهرة 1934, ص 91.

([3]) نفس المصدر , ص 115.

([4]) نفس المصدر, نفس الصفحة.

([5]) المصدر السابق, ص 117.

الصّوفي خاصّة تحتاج لدراسات عديدة تكشف عن أصولها واتجّاهاتها المختلفة " [1].

[1] د/ نصر حامد أبو زيد, فلسفة التأويل , ص 298.

الفصل الخامس

(5)

الشّطح الصّوفي

أتناول في هذا المبحث الأخير من مسالك اللغة الصّوفية الشّطح والمصطلح الصّوفيين في الإسلام والمصطلح الصّوفي أكثر تداولا بين الباحثين من الشّطح لكثرة انتشار عدد لا بأس به من المصطلحات في ثنايا الكتب المصدرية – أو الينبوعية للتصوّف على حدّ تعبير الدكتور أنور فؤاد أبي خزام في معجمه (1) والدّكتور علي زيعور في قراءته للتصوّف الإسلامي (2) – علما بأن المصطلح وإن كان واحد الدّلالة عند الصّوفية فإنّ العرفانيين منهم قد استخدموا بعض المصطلحات الصّعبة التي لا نكاد نعثر عليها في التصوّف الأخلاقي.

إنّ رمزيّة الشّطح والمصطلح هي التي جعلت العزّ بن عبد السلام الملقب بسلطان العلماء (3) يكتب مؤلفا متوسّط الحجم لكنّه بعيد الغور عظيم الفائدة عنوانه (حلّ الرّموز) (4) أو (زبد خلاصة التصوّف) حققه طه عبد الرؤوف سعد. وفي هذا المؤلف فكّ بعض الشطحات وشرح بعض المصطلحات. ولا نكاد نعرف في تاريخ التصوّف في مجال الشّطح غير شطحات قليلة للحلاّج كانت السّبب الظاهر لإعدامه (5), وأخرى لابن البسطامي. وقد أجاد الدّكتور عبد الرحمن بدوي حين جمع شطحاته في كتاب سمّاه (شطحات الصّوفية) (6) وإن كان ما جاء فيه منسوبٌ كلّه لأبي يزيد المذكور.

([1]) الدكتور أنور فؤاد أبي خزام , معجم المصطلحات الصوفية, مراجعة الدكتور جورج متري عبد المسيح, الطبعة الأولى,مكتبة لبنان ناشرون, 1993, ص 15.

([2]) د/ علي زيعور, العقلية الصوفيّة ونفسانية التصوّف, الطبعة الأولى, درا الطليعة بيروت 1979.

([3]) العز بن عبد السلام 577هـ / 1181 م – 660هـ / 1262م الطبعة الأولى, دار الطليعة بيروت 1979, مهذّب السّلمي الدّمشقي أبو محمد عز الدّين سلطان العلماء. فقيه شافعي بلغ رتبة الاجتهاد. انتقل في آخر حياته إلى مصر وبها مات . ألّف (الفتاوى الموصلية) و (الإلهام في أدلة الحكام) وفي التصوف (شجرة المعارف والأحوال) و (بيان أحوال الناس يوم القيامة) و (حلّ الرّموز) إلخ ...

([4]) العز بن عبد السلام, حلّ الرّموز, تحقيق طه عبد الرؤوف سعد, مكتبة العلم والإيمان, مصر 1995.

([5]) أقدّر أنّ كتاب أخبار الحلاج لسعيد عبد الفتّاح في جزئين, طبع المكتبة الأزهرية للتراث, القاهرة 2000, واحد من أعدل المواقف العلمية من تاريخ الحلاج.

([6]) د/ عبد الرحمن بدوي, شطحات الصّوفية, الطبعة الثالثة, وكالة المطبوعات الكويت 1978.

إنّ الشّطح عبارات – قلّت أم كثرت – توهم الكفر وتجعل صاحبها متلفظا – من النّاحية اللّغوية المحض – بما يخالف المألوف من الكلام ويضادّ المفهوم من المعتقد الدّيني.

وقد عرّف ابن عربي الشّطح بأنّه" كلمة دعوى بحقّ تفصح عن مرتبته – أي الشاطح – التي أعطاه الله من المكانة عنده أفصح بها من غير أمر إلهي" (1) ثمّ أضاف غير بعيد " والشّطح زلّة المحققين" (2). ولم يعرف عن ابن عربي رقم تعمّقه للمفاهيم العرفانيّة أنّه تلفّظ بشطحة أو شطحات وهو القائل وكلّ من شطح فعن غفلة شطح (3). قال : ما رأينا ولا سمعنا عن وليّ ظهر منه شطح لرعونة نفس وهو وليّ عند الله. ولا بد أن يفتقر ويذلّ ويعود إلى أصله ويزول عنه ذلك الزّهو الذي كان يصول به فذلك لسان حال الشّطح. هذا إذا كان بحقّ فهو مذموم فكيف لو صدر من كاذب(4).

وقد اقترن الشّطح في كثير من الأحيان بالدّعوى ولهذا حذّر منه أكابر الصّوفية. يؤكّد الغزالي في (الإحياء) أنّ الشّطح كلمات غير مفهومة لها ظواهر رائقة وفيها عبارات هائلة وليس وراءها طائل (5) . قال:" ولا فائدة لهذا الجنس من الكلام إلاّ أنّه يشوش القلوب ويدهش العقول ويحير الأذهان أو يحمل على أن يفهم منها معاني ما أريدت بها. ويكون فهم كلّ واحد على مقتضى هواه وطبعه" (6). ولحجّة الإسلام نظرة خاصّة للشّطح فهو يراه جامعا لمحذورين كلاهما ضرر على الدّين.

1– إنّ في الشطح صرف لألفاظ الشّرع عن ظواهرها المفهومة إلى أمور باطنة لا يسبق إلى الأفهام منها فائدة " وهذا حرام وضرر عظيم " (7).

---

(1) ابن عربي, الفتوحات المكيّة, ج2.ص387.
(2) نفس المصدر, نفس الصفحة.
(3) نفس المصدر, ص 388.
(4) نفس المصدر, نفس الصفحة. قال في ص 387.
الشطح دعوى في النفوس بطبعها ** لبقيّة فيها من آثار الهوى
هذا إذا شطحت بقول صادق ** من غير أمرٍ عند أرباب النّهى
(5) أبو حامد الغزالي, إحياء علوم الدين. ج1 ص 48.
(6) نفس المصدر, نفس الصفحة.
(7) نفس المصدر, ص 49.

2– إنّ الألفاظ إذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام بنقل عن صاحب الشّرع ومن غير ضرورة تدعوا إليه من دليل العقل اقتضى ذلك بطلان الثّقة بالألفاظ, وسقطت منفعة كلام الله تعالى وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم. (1)

والشّطح في تقدير الهجويري صاحب (كشف المحجوب) لون من الريّاء الباطن أو الشّرك الخفيّ إذ هو عند التّحقيق تقديس للعبارة. قال في تعريف الشّطح:" وهذه ترّهات أرباب اللسان في وقت عبادة العبارة" (2), فلا عجب أن نسمع الشّبلي – معاصر الحلاّج والشّاهد على إعدامه – حين سئل عن التوحيد يقول: من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد, ومن أشار إليه فهو ثنويّ. ومن أومأ إليه فهو عابد وثن, ومن نطق فيه فهو غافل, ومن سكت فهو عنه جاهل, ومن وهم أنّه واصل فليس له حاصل ومن رأى أنّه قريب فهو بعيد, ومن تواجد فهو فاقد (3) وتحصيل هذا الكلام من الشبلي أن الذّوق لا تحصره العبارة فما حاول معبّر أن يجمع وجده فيها إلاّ وقع في الموهمات وهي الشّطح بعينه.

وهذه المحاذير التي ذكرها الغزالي والهجويري والشّبلي جمعها ابن عربي في كتاب (الفناء حين تحدّث عن حقيقة مقام الفناء وأنّه لون من " الكشف والعلم " (4) يجب ستره عن أكثر الخلق لما فيه من العلّو فغوره بعيد والتّلف فيه قريب" (5) والتلف الذي يعنيه هو أنّ " من لا معرفة له بالحقائق ولا بامتداد الرّقائق ويقف على هذا المشهد من لسان صاحبه المتحقق به وهو لم يذقه ربّما قال أن من أهوى ومن أهوى أنا فلهذا نستره ونكتمه" (6).

وقد وجدت فيما تتبّعته من مصادر صوفيّة أخلاقية وعرفانية أنّ هناك نوعا من الشّطح ناتج عن السّكر الصّوفي وآخر ناتج عن الفناء الصّوفي والأوّل

---

(1) نفس المصدر, نفس الصفحة.
(2) الهجويري, كشف المحجوب, ص257.
(3) د/ محمد جلال شرف, دراسات في التصوف الإسلامي, دار النهضة العربيّة للطباعة والنّشر – بيروت – 1980
(4) ابن عربي, كتاب الفناء من رسائل ابن عربي, ص 3.
(5) نفس المصدر, نفس الصفحة.
(6) نفس المصدر, نفس الصفحة

تغلب عليه " الرّعونة " بوصف ابن عربي وصاحب المعجم الصّوفي (1) والثاني يصر بطريقة إنشائية كقراءة آية أو حديث.

أمّا الشّطح الذي سببه السّكر – وهو الغيبة بوارد قويّ – فيعلّله الشّعراني بأنّ " من صفات المحبين أنّهم يتكلمون بلسان المحبّة والعشق والسّكر لا بلسان العلم والعقل" (2). وغير مختلف عنه قول السرّاج إن سأل سائل فقال ما معنى الشّطح؟

فيقال له" معناه عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدّة غليانه وغلبته"(3). فالذي وقع تحت وطأة الوارد الإلهي القويّ فغاب عن تمييزه – أي صار في حالة سكر صوفي " معذور لأنّ العقل الذي يميّز به الشواهد والعوائد ويعطيه تفصيل المراتب بمعرفة كلّ ما له من الصّفات غاب عنه وانمحق وتلاشى وفاض السرّ القدسي عليه فتكلّم بما تكلّم به" (4).

وقد وجدت لهذا النّوع من الشّطح – وإن كان دونه ولغاية مختلفة – شاهدا في الحديث الذي رواه مسلم ومفاده أن رجلا فقد راحلته إلى أن أشرف على الهلاك فلمّا وجدها قال لمن شدة الفرح:" اللهم أنت عبدي وأنا ربّك" (5) أخطأ العبارة من شدة الفرح, فهذه نشوة دنيوية عابرة, لأمر دنيوي أنتجت مثل هذا التّعبير فكيف بالحبّ الإلهي؟

وقد دافع ابن القيم – ومن قبله شيخه ابن تيمية عن أرباب السّكر الصّوفي أصحاب الشّطحات(6). فقد تعرّض ابن القيم لمعنى القرب – كمقام من مقامات الترقي الروحي – ثم قال إنّ سلطان المحبّة – يعني الإلهية – يستولي على صاحب هذا المقام " بحيث يغيب عن ملاحظة ما سواه – أي الله – وفي مثل هذا الحال يقول:" سبحاني أو ما في الجبّة إلاّ الله, ونحو هذا من الشطّحات التي نهايتها أن يغفر له ويعذر لسكره وعدم تمييزه في تلك الحال"(7). وشطحة سبحاني تنسب إلى أبي يزيد وعلّلها العزّ بن عبد السلام بأن الحيّ سبّح نفسه

---

(1) أعني الدكتور أنو فؤاد أبي خزام في معجمه ص 104.

(2) الشعراني, الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصّوفية. ج1.ص 171.

(3) السراج, اللمع , ص 453.

(4) برادة الفاسي, جواهر المعاني ص 64

(5) ونسنك, المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي, ج2.ص 207, صحيح مسلم, باب التوبة.

(6) وهي صفحات لا يريد بعض أدعياء العلم أن تشيع بين الناس لكونها نفسد عليهم بناء المذهب الجديد " اللامذهبي "

(7) ابن قيّم الجوزية, طريق الهجرتين وباب السعادتين, قصر الكتاب البليدة – الجزائر – بدون تاريخ . ص 24.

على لسان عبده فإنّه الحق إذا أحبّ عبدا أبدى عليه باديا منه فغيّه عنه ويكون الباري هو النّاطق على لسانه [1]. أمّا شطحة ما في الجبّة إلاّ الله فإنّها منسوبة إلى الحلاّج وشرحها صاحب (حلّ الرّموز) فقال" وإلى هذا المعنى أشار من غلب عليه سكره فقال في شطحاته أنا الله. وذلك لأنّه متكلّم لا بلسانه ناظر لا بعينه سامع لا بأذنه, بل هو متكلّم بلسان الحقّ, سامع بسمعه, ناظر ببصره"[2].

ويروى أنّ الجنيد أجاب أناسا قالوا له إنّ أبا يزيد أسرف بقوله سبحاني ؟؟ " الرّجل مستهلك في شهود الجلال فنطق بما استهلكه لذهوله عن رؤيته إيّاه – أي نفسه – فلم يشهد إلاّ الحق تعالى فنعته ونطق به"[3].

أمّا الشطح الناتج عن الفناء – وهو فناء رؤية العبد لفعله بقيام الله تعالى على ذلك – فأحبّ أن أضرب عليه مثلا بالموقف الثالث عشر للأمير عبد القادر الجزائري.

فقد ذكر أنّه طالما انقبضت نفسه لعبارات يجدها في كتب الصّوفية كقول عبد القادر الجيلي: معاشر الأنبياء أوتيتم اللقب وأتينا ما لم تؤتوه وقول ابن جميل خضنا بحرا وقفت الأنبياء بساحله [4] إلخ... قال إلى أن أخذني الحقّ تعالى عن العالم وعن نفسي ثم ردّني وأنا أقول لو كان موسى بن عمران حيّا ما وسعه إلا إتباعي [5] قال:" فعلمت أن هذا القول من بقايا تلك الأخذة وأنّي كنت فانيا في رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم أكن في ذلك الوقت فلانا وإنّما كنت محمّدًا أو إلاّ لما صحّ لي قول ما قلت إلاّ على وجه الحكاية عنه صلى الله عليه وسلم " [6]. ونقل الأمير بعد ذلك قول الجيلي كلّ من اجتمع هو وآخر في مقامٍ من المقامات الكماليّة كان كلّ منهما عين الآخر في ذلك المقام, ومن عرف ما قلناه علم معنى قول الحلاّج وغيره [7].

وهذا في تقديري من أحسن التعليلات وأقواها لشطحات الصّوفية.

([1]) العزّ بن عبد السّلام, حلّ الرّموز, ص 36.
([2]) نفس المصدر, ص 26
([3]) عبد الحكيم حسّان, التصوّف في الشعر العربي, الأنجلو مصرية, القاهرة 1954.
([4]) الأمير عبد القادر الجزائري, كتاب المواقف, الطبعة الثانية, دار اليقظة العربية. بيروت 1966 .ج1 .ص47
([5]) حديث متفق عليه.
([6]) الأمير عبد القادر, المواقف.ج1.ص47
([7]) نفس المصدر, نفس الصفحة.

ومن الإنصاف ذكر حكم ابن تيميّة في الشطحات فرغم كثير من المواقف المنقولة عنه من بعض مناحي التصوّف إلاّ أنّه كتب رسالة مهمّة اسمها (التّحفة العراقية في الأعمال القلبية) ضمّنها جامعو فتاويه المجلّد العاشر[1]. ومن جملة ما تضمّنته تعليل الشّطح قال وقد يحصل الفناء بحال خوف أو رجاء كما يحصل بحال حبّ فيغيب القلب عن شهود بعض الحقائق ويصدر منه قول أو عمل أو جنس أمور السّكارى وهي شطحات بعض المشايخ كقول بعضهم أنصب خيمتي على جهنّم [2] قال وفي هذا الفناء قد يقول أنا الحق أو سبحاني أو ما في الجبّة إلاّ الله إذا فني بمشهوده عن شهوده وبموجوده عن وجوده وبمذكوره عن ذكره وبمعروفه عن عرفانه[3] ثم ذكر لهذا اللون من الشّطح الناتج عن الفناء حكاية لتقريب المعنى وذلك أن" رجلا كان مستغرقا في محبّة آخر فوقع المحبوب في اليمّ فألقى الآخر نفسه خلفه فقال: ما الذي أوقعك خلفي؟ فقال: غبت بك عنّي فظننت أنّك أنّي"[4].

مع العلم أنّ الفناء عند ابن تيمية ثلاثة أنواع:

1– فناء القلب عن إرادة ما سوى الله

2– فناء القلب عن شهود ما سواه

3– فناء عن وجود السّوى [5].

وقد حكّم ابن خلدون هو الآخر صوت " الإنصاف "[6] بشأن الشطحات فقال: وأمّا الألفاظ الموهمة التي يعبّرون عنها بالشّطحات فاعلم أنّ الإنصاف في شأن القوم أنّهم أهل غيبة عن الحسّ. والواردات تملكهم حتى ينطقوا بما لا يقصدونه. وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور[7]. ثمّ بعد ذلك قسّم أرباب الشّطح إلى صنفين:

([1]) ابن تيمية, التحفة العراقية في الأعمال القلبية ضمن مجموع فتاوي ابن تيمية, طبع المكتب التعليمي السعودي بالمغرب, المجلد 10, دون تاريخ.

([2]) المصدر السابق, ص 340.

([3]) نفس المصدر, ص 339.

([4]) نفس المصدر, نفس الصفحة, أيضا نفس المصدر , نفس الصفحة , ص 59

([5]) نفس المصدر, ص 342.

([6]) ابن خلدون, المقدمة.ج2.ص596

([7]) نفس المصدر, نفس الصّفحة

1– من علم فضله واقتداؤه " كأبي يزيد البسطامي وأمثاله " (1) حمل على القصد الجميل لأنّ " العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها "(2).

2 – من لم يعلم فضله ولا اشتهر يؤاخذ بما صدر منه " كالحلاّج لأنّه تكلّم في حضور وهو مالك لحاله"(3).

وهذا في تقديري حكم منصف فرّق بين شاطح وآخر وأقرّ بعجز اللّفظ عن احتواء المعنى وذهب إلى تعليل الرّمز الصّوفي من أوفق المداخل.

وهذه نماذج من شطحات أبي يزيد البسطامي (4) كما ذكرها الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه (شطحات الصوفية) مع شرح بعضها.

1– قال أبو يزيد: رفعني الله مرّة فأقامني يسن يديه وقال لي: إن يا أبا يزيد إنّ خلقي يحبّون أن يروك فقلت: زيّني بوحدانيتك وألبسني أنانيتك وارفعني إلى أحديّتك حتى إذا رآني خلقك قالوا رأيناك, فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك.(5).

2– قال أبو يزيد: غبت عن الله ثلاثين سنة, وكانت غيبتي عنّي ذكري إيّاه فلمّا خنست عنه وجدته في كلّ حال حتى كأنّه أنا(6).

3– قال أبو يزيد: أشرفت على ميدان اللّيسية فما زلت أطير فيه عشر سنين حتّى صرت من ليس في ليس بليس.

ثم أشرفت على التّضييع حتى ضعت في الضياع ضياعا. وضعت فضعت عن التضييع في بليس في ليس في ضياعه التّضييع. ثم أشرفت على التّوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف وغيبوبة العارف عن الخلق(7).

وذكر صاحب (دراسات في التصوّف الإسلامي) أنّ الجنيد فسّر هذه الشّطحة بأنّها وما جانسها داخلة في علم الشواهد عن الغيبة عن استدراك الشّاهد. وفيها معان من الفناء بتغيّب الفناء عن الفناء (1).

([1]) نفس المصدر, نفس الصفحة.
([2]) نفس المصدر, نفس الصفحة.
([3]) نفس المصدر, نفس الصفحة
([4])طيفور بم عيسى البسطامي (216/188هـ) أصله من بسطام خرسان.اشتهر بالشّطح ولم يؤلف.قال أبو يزيد الأكبر عنه الجنيد إنّ حاله كحال مجنون ليلى.سمّي أتباعه من بعده الطيفورية نسبة إليه.
([5]) د/ عبد الرحمن بدوي, شطحات الصوفية .ص28.
([6]) نفس المصدر, ص 32
([7]) نفس المصدر, ص 29.

وإذا كان الدّكتور عبد الرحمن بدوي الذي ينقل تارة عن السّلمي في (اللّمع) وتارة أخرى عن أبي نعيم في (الحلية) [2] قد عرض شطحات أبي يزيد كما يفعل أي باحث من خارج دائرة التصوف فإنّ الوحيد – فيما أعلم – الذي تعرّض لهذه الشّطحات بالشّرح هو العالم الأكيدي المشرب, التجاني الطريقة عصريّنا الشّيخ محي الدّين الطّعمي [3]. وهو صوفي كتب ما لم يسبق إليه حين أخرج كتاب (تكملة الفتوحات المكيّة) [4] المسمى (عروش الحقائق)[5] في مجلدّين ضخمين توسّع فيهما – من طريق الكشف – معنى البلاء الذي أورده ابن عربي في (الفتوحات) والحقّ يقال إنّ ما جاء فيهما صورة ناطقة عن غزارة علم الرّجل سواء كان مأتاه الكسب أم الوهب.

وقد كتب الشّيخ محي الدين الطعمي (جواهر التّوحيد في الحقائق المستفادة من شطحات أبي يزيد)[6]. وذكر أنّ من أسباب اشتغاله بأبي يزيد أنّ شيخه ابن عربي معجب به وملمّ بشطحاته[7].وأنّه مأذون في شرح هذه الشطحات " لإمام الموحدين وسلطان العاشقين" [8] أبي يزيد البسطامي. وبلغ مجموع الشطحات التي جمعها وشرحها أربعين إلاّ واحدة هي محتوى الكتاب الذي ذكرت.

لقد شرح مدّ الرّجل رجله في المحراب – وهذا لفظ أبي يزيد – بأنّه مقامه في الديوان وأنّ الهاتف الذي عناه هو ما سمعه من الحضرة الإلهية وأما الملك فإشارة إلى مقام الفردانية الإلهية وهو مقام الحق تعالى[9].

وفي شرح أبي يزيد غبت عن الله ثلاثين سنة, وكانت غيبتي عنه ذكري إيّاه, فلما خنستُ عنه وجدته في كلّ حال حتّى كأنّه أنا [10] قال الطّعمي لما غاب

([1]) د/ محمد جلال شرف, دراسات في التصوّف الإسلامي, ص 325.
([2]) أبو نعيم الأصفهاني, حلية الأولياء وطبقات الأصفياء, دار الكتب العلمية, بيروت, بدون تاريخ.
([3]) ما زال على قيد الحياة, وله غزارة في الإنتاج الصّوفي.
([4]) محي الدين الطعمي, تكملة الفتوحات المكتبة , الطبعة الأولى, المكتبة الثقافية بيروت 1994.
([5]) هو الكتاب المذكور وعنوانه الكامل (عروض الحقائق في رفع البلاء عن الخلاشق)
([6]) محي الدين الطعمي, جواهر التوحيد في الحقائق المستفادة من شطحات أبي يزيد ضمن كتاب كبير هو مجموعة كتب عنوانه إحياء علوم الصوفية, الطبعة الأولى, المكتبة الثقافية بيروت 1994 المجلد الأول ص 286.
([7]) المصدر السابق ص 287
([8]) نفس المصدر, نفسي الصفحة.
([9]) نفس المصدر, شرح الشطحة الأولى ص 288.
([10]) د/ عبد الرحمن بدوي, شطحات الصوفية , ص 32

عنه غاب في الذّكر لا فيه, فلمّا خنس عن هذه الغيبة وجد أنّه كان في لهو إذ ليس المقصود ذكره بل المقصود هو هو هو . فلما علم هذا المقام تحققا تاه فيه فوجده في كل حال فناء وبقاء حتى كأنّه هو [1].

وفي شرح أشهر شطحات أبي يزيد وهي قوله سبحاني سبحاني التي ذكرها ابن عربي في الباب الخمسين من (الفتوحات) فإنّ الطّعمي يرى أنّ هذا القول " حق صدر من حقّ إلى حقّ"[2] وهو " مقام الحيرة والعجز "[3] وهو " مقام الفناء وظاهره الكفر الصّراح " [4] ولكنّه صدر " قهرا " [5] و المتكلم به " معذور " [6] لأنه قصد تنزيه الحق تعالى.

وأجاب عن شطحة أبي يزيد حين سئل: ما علامة العارف؟ فأجاب بقوله تعالى (**إنّ الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها**) [7] بأن أبا يزيد أطلق لفظ الملوك على الأحوال ولفظ القرية عل القلب. والمعنى أن الأحوال إذا دخلت القلب أفسدته[8].

وقد سئل أبو يزيد مرّة أخرى عن صفة العارف فقال هي صفة أهل النّار لا يموت فيها ولا يحي. وفسّر صاحب (جواهر التوحيد)هذه الشطحة أن العارف مكابد للأحوال يتقلب على جمرها وأنيارها يائسا من الوصول إلى برّ التّمكين ليصبح من أهل الكمال[9].

وفي شرح الشطحة الرابعة والعشرين وبها أختم قال أبو يزيد لرجل سأله:كيف أصبحت؟ إنه لا صباح له ولا مساء لأنّ الصباح والمساء تقييد من له صفة وهو لا صفة له[10].

قال الشارح – أعني الطّعمي – إنّ هذا المقام هو مقام الأعراف وهو انعدام صفة العارف وهو من مقامات القطب الفرد الجامع. فالعارف غير متحيّز

([1]) الطعمي,, جواهر التوحيد, ص289.
([2]) نفس المصدر, ص 291.
([3]) نفس المصدر, نفس الصفحة
([4]) نفس المصدر, نفس الصفحة
([5]) نفس المصدر, نفس الصفحة
([6]) نفس المصدر, نفس الصفحة.
([7]) سورة النمل الآية 24.
([8]) الطعمي, جواهر التوحيد , ص 293.
([9]) نفس المصدر, ص 295.
([10]) نفس المصدر , ص 305

ومعدوم الصفّة قد حوى المحاسن كلّها[1] وتجلى الحق على عبده هو الذي يخرجه من إطاري الزمان والمكان.

([1]) نفس المصدر, ص 306.

الفصل السّادس

(6)

المصطلح الصّوفي

إنّ المصطلح الصّوفي المعجمي على الخلاف من مباحث الحرف والوفق السّريانية والشّطح مبثوث في طيّات الكتب الصّوفية وبإمكان الباحث أن يصل إليه في يسْرٍ.

وهو شأنه كالمباحث المذكورة سالفا يحمل صفة الرّمز.

وقد سهّل أئمة التصوّف من خلال التّعريفات التي وضعوها على من جاء بعدهم فهم المصطلحات الصّوفية بتقريب معانيها .

فهي وإن كانت محصّلة تجربة ذوقية ذاتية فإنها ليست مستعصية على العقل بإطلاق.

لقد وضع القشيري والغزالي وابن عربي وغَيرهم رسائل أو فصولا من كتبهم لشرح الدلالة العلميّة لمصطلحاتهم.

والحقّ أنّ هذه المصطلحات غدت سمة على علم التصوّف فإ، القارئ حين يجد ألفاظا كالجذب والحال والمحو والمحق والفناء, يعلم يقينا انّه داخل دائرة اسمها التصوّف الإسلامي.

وقد وجدت أن القشيري ضبط غايتين لهذا المصطلح هما:

1– الكشف عن المعاني الخاصّة للصّوفية

2– ستر الحقيقة الصّوفية على الأجانب

....

عن التصوّف لتبقى أسرار داخل دائرة أتباعه" إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلّف أو مجلوبة بضرب تصرّف بل هي معانٍ أودعها الله قلوب قومٍ واستخلص لحقائقهم أسرار قوم" [(1)].

وقد تتبعت المصطلح الصّوفي عدًّا ومعنى وترجمة, فوصلت بشأنه إلى التالي:

1– إنّ التّهانوي في كتابه كشّاف (اصطلاحات الفنون) يأخذ عن عبد الكريم الجيلي في كتابه العرفاني (الإنسان الكامل في

([1]) القشيري, الرسالة القشيرية , ص 31

معرفة الأواخر والأوائل) (1) ففضّلت العودة إلى الكتاب الثاني عند الحاجة لعلّ المعنى الإصلاحي يكون ذا دلالة يقتضيها السّياق الذي جاء فيه المصطلح.

2– لقد قام الدّكتور عبد المنعم الحفني بتحقيق (معجم المصطلحات الصّوفية) (2) للكاشي وهذا سنة ثمانين وتسعمائة وألف ولكنّه كتابه (الموسوعة الصوفية) (3) حوى مصطلحات الكاشي وغيره ففضّلت الموسوعة على التّحقيق.

3– إنّ من المعاجم ما هو متخصّص وأقصد (المعجم الصّوفي) (4) للدّكتورة سعاد الحكيم فهو يعرض بالشّرح والتحليل المصطلح الصّوفي عند الشّيخ الأكبر محي الدّين بن عربي ولا يتعدّاه لغيره, وهو يمثّل جهدًا علميّا معتبرا.

4– إنّ آخر المعاجم المعتنية بالمصطلح الصّوفي صدورا هو (الموسوعة الصّوفية) للدّكتور عبد المنعم الحنفي التي خرجت في طبعتها الأولى بالقاهرة سنة اثنين وألفين . وفي هذه الموسوعة ما يفيد البحث العلمي المتخصّص.

5– إنّ ترجمة المصطلح الصّوفي إلى اللغّة الأجنبية عمليّة ما زالت في طورها البدائي, فرغم إطلاعي المتواضع على واقع هذا المصطلح في العديد من المصادر الأعجميّة إلاّ أنّني غير مقتنع بالتّرجمة المقابلة للمصطلح الصّوفي في الإسلام. وهذا أشهر عمل بهذا الشأن وأعني كتاب (بحث أصول المصطلح الفنّي في التصوّف الإسلامي) (5) للمستشرق

---

(1) عبد الكريم الجيلي, الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل, تحقيق رجب عبد المنصف, المطبعة الأزهرية, القاهرة 1997.

(2) د/ عبد الكريم الحنفي, معجم مصطلحات الصّوفية للكاشي, دار المسيرة بيروت 1980.

(3) د/ عبد المنعم الحفني, الموسوعة الصّوفية, الطبعة الأولى, مكتبة مدبولي, القاهرة 2002.

(4) د/ سعاد الحكيم, المعجم الصّوفي, الطبعة الأولى, دندرة , بيروت 1981.

(5) Louis Massignon, essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Librairie philosophique, Paris 1954.

لـويس مـا سـينيون لا يفـي عنـد التحقيـق بـالمراد الـصّوفي مـن وراء كثيـر مـن المصطلحات.

6– إنّ أقـرب الكتـب باللّغـة الفرنـسية إلـى روح التـصوّف مـن ناحيـة المـصطلح هـي ثلاثـة – فيمـا قـرأت – بـالرّغم مـن كـون المصطلح ليس موضوعها الأساسي وهي حسب ترتيب كتابتها:

أ- كتـاب الطّبيـب المعـالج للـشيخ أحمـد بـن مـصطفى العـلاوي المـستغانمي مؤسّـس الطريقـة العلاويـة وهـو الـدّكتور مـارتن لينغـز وعنوانـه (قدّيس صـوفي فـي القـرن العشرين)[1] وهـو كتـاب غيـر متـرجم فيمـا أعلم, كتبه صاحبة باللغة الإنجليزية وترجمته دار النّشر إلى الفرنـسية دون ذكـر اسم المترجم.

ب- كتاب نيوميه (التصوّف: طريـق الوحـدة) [2] وهـو في لغته التي كتب بها وأعني الفرنسية.

ج- كتاب ميشال شودكيفيكس (محيط لا ساحل لـه)[3]

وهو يدور حول التصوّف العرفاني لا بن عربي, وفي تقديري هو أقرب الكتب المذكورة إلى روح التصوّف الإسلامي.

ويُمكن على سبيل الإنصاف ذكر كتاب أخير هو ترجمة لبعض نـصوص (الفتوحات المكيّة) إلى اللّغتين الإنجليزية والفرنسية بإشراف ميشال شودكيفيكس المذكور سالفا.

وهـو كتـاب ذو حجـم معتبـر يقـع فـي ستمائة وخمـسين صـفحة [4] يـضم مواضيع منتقاة من (الفتوحات)

كالإنـسان الكامـل [5] والأسـماء الحـسنى [6] والمهـدي المنتظـر[7] وقيـام الساعة [1] وعالم الخيال إلخ... [2].

([1]) Martin Lings, un saint soufi du XX siécle, le Seuil, Paris 1988.

([2]) Jean Néaumet , le soufisme: la voie de l'unité, L'original, Paris 1980.

([3]) Michel Chodkiewicz, un océan sans rivage, le Seuil Paris 1992

([4]) Ibn Arabi, les illuminations de la Mecque , textes choisis the meccan illuminations, selected texts, sous la direction de Michel Chodkiewicz, sindbad, Paris 1988

([5]) المصدر السابق, ص 93

([6]) نفس المصدر, ص 108

([7]) نفس المصدر, ص 119.

وقد عمدت في وضع الجانب الاصطلاحي إلى استخدام ثلاثة مناهج مختلفة:

1– المنهج التّحليلي واستخدمته في شرح جملة من المصطلحات باختصار بسيط لا يخلّ بمعانيها.

2– المنهج المقارن أو منهج المباينة واستخدمته في تحليل جملة من المصطلحات لا تعرف معانيها إلا بمقارنتها بما يباينها كالفناء والبقاء, والسّكر والصّحو, والتّلوين والتّمكين إلخ...

3– المنهج التّحليلي النّقدي واستخدمته في شرح بعض المصطلحات الخاصّة بالعرفانيين, وهي مصطلحات معقّدة تحتاج إلى التّعليق بالإضافة إلى الشّرح.

وهكذا أجدني أمام ثلاثة ألوان من المصطلحات:

1– البسيط

2– المتقابل

3– العرفاني الخاص

أشرحها فيما يستقبل من صفحات.

([1]) نفس المصدر, ص 171.

([2]) نفس المصدر, ص 287.

المصطلح الصّوفي البسيط:

1– **الأبد:**

من مقتضيات الوجود الوجوبي الذّاتي هو للحقّ سبحانه وتعالى. والأبد والأبدية نعتان لما لا نهاية له بخلاف الأزل

والأزليّة فإنّهما نعتان لما لا بداية ولا أول له[1]والاستغراق الصّوفي يقتضي الوصفين.

2– **الأبدال:**

جمع بدل وهم كما صحّ في الحديث " أربعون رجلا كلّما مات رجل أبدل الله رجلا مكانه"[2]. والبدلاء منهم سبعة كلّهم على قلب إسرافيل عليه السلام [3] والأبدال والبدلاء من رجال المراتب عند الصّوفية[4].

3– **الأحديّة:**

هي مجلى الذّات ليس للأسماء ولا للصفات فيه ظهورٌ. وهي أحديّة الجمع وتندرج فيها حضرة الواحدية وأحدية الكثرة ومظهرها الكثرة النسبيّة في الوجود.

4 – الإرادة:

هي اللّوعة المحرقة التي يجدها العبد وبها يسمّى مريدا وتبعته على التعلّق بمراده وهو الله, وهي بداية كلّ صوفيّ.

5– الاستتار:

هو غيبة صفات النّفس لكمال صفات القلب

6– الاستغراق:

أن لا يلتفت الذّاكر إلى ذكره ولا إلى قلبه وهو نوع من الفناء

7– الاسم:

من الأسماء ما هو ذاتي كاسم الجلالة الله, ومنها ما هو صفاتي كالحكيم والحليم, وعند التحقق الحالي – نسبة إلى الحال – تكون الأسماء جماليّة كالرّحيم والرّؤوف وجلالية كالقهار والمنتقم[1].

([1]) قال الواسطي: الأبد ترك الانقطاع في العدد ومحو الأوقات في السّرمد

([2]) رواه أحمد ورجاله رجال الصّحيح

([3]) ابن عربي , اصطلاحات الصوفية , مجموعة رسائل ابن عربي, م1, ص 555.

([4]) جلال الدين السيوطي, الخبر الدال على وجود القطب والأوتاد والنجباء والأبدال, من الحاوي للفتاوي دار الكتب العلمية, بيروت. ج2 ص 241

8- **الاستقامة:**

هي استقامة اللسان على كلمة الشهادة والقلب على صدق الإرادة والجوارح على الاجتهاد في العبادة, وهي أعظم كرامة عند الصّوفية.

9- **الإشارة:**

إخبار الغير عن المراد بغير عبارة اللّسان (2).

10- **الاصطدام:**

هو الوله الذي يغلب على القلب فيسكن تحت سلطانه. وعند الاصطدام تنمحي إرادة العبد تحت قهر الحق.

11- **الإلهام:**

ما يقع في الرّوع بطريق الفيض (3).

12- **الإمامان:**

شخصان عن يمين ويسار الغوث الفرد, الأول نظره في الملكوت والآخر نظره في الملك, والأوّل مرآة المشاهدة الروحانية في الملإ الأعلى, بخلاف صاحبه فهو مرآة المحسوسات الحيوانية وهو الذي يخلق الغوث إذا مات.

13- **الإنّية:**

تعني أنّ ظاهر الحق تعالى عين باطنه وأنّ باطنه غير ظاهره.

14- **الأوتاد:**

أربعة رجال هم محلّ نظر الحقّ سبحانه وتعالى من الجهات الأربع, الشرق والغرب, والشمال, والجنوب.

15- **البوارق:**

---

(1) نتناول الاسم الأعظم في النّوع الثالث من المصطلحات

(2) من التّفسير الإشاري

(3) الإلهام واحد من طرق العلم الوهبي وهو غير الكسبي الذي عماده الجهد.

جمع براقة وهي اللائح الإلهي الذي لا دوام له كالبرق, والبوارق بداية الفتح عند أئمة التصوّف, وهي اللوائح فإذا طال وقتها سمّيت لوامع فإذا ثبتت سميّت طوالع [1], وهي متقاربة المعنى, قال القشيري:" والطوالع أبقى وقتا وأقوى سلطانا وأدوم مكثا وأذهب للظلمة وأنفى للتّهمة"[2].

16–**<u>البواده:</u>**

هي ما يفاجأ القلب من الغيب على حين غفلة لموجب فرح أو موجب ترح[3].

17– **<u>التجلي:</u>**

يتعدد التجلّي بتعدد الأسماء, ولذلك عرّفه الصّوفية بأنّه ما يظهر على للقلوب من أنوار الغيوب.

18- **<u>التداني:</u>**

هو معراج المقربين والتدلي نزول المقرّبين [4].

19– <u>التّواجد:</u>

قال القشيري هو استدعاء الوجد بضرب اختيار وليس لصاحبه كمال الوجد[5] وهو غير مسلّم لصاحبه لتضمّنه التكلّف بخلاف الوجد و الوجود فالوجد واسطة والوجود نهاية[6].

20– **<u>التوكّل:</u>**

من مقامات اليقين عند الصّوفية وحقيقته العناية لا الكفاية .

21– <u>الجبروت:</u>

هو عالم الأسماء والصّفات الإلهية ويسمى عالم العظمة, وهو برزخ أي وسط بين عدّة عوالم كالملك والملكوت والبهموت.

22 - <u>الحجاب:</u>

([1]) القشيري, الرسالة القشيرية, ص 40.

([2]) نفس المصدر, ص 41.

([3]) نفس المصدر, نفس الصفحة

([4]) من قوله تعالى (ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى) سورة النجم الآية 8

([5]) القشيري, الرسالة القشيرية, ص 34.

([6]) نفس المصدر, نفس الصّفحة.

هو ما يحول بين المراد ومراده أي العبد وربّه وينشأ من ظلمات المعاصي والإعجاب بالأعمال. وكلّ ما حال بينك وبين مطلوبك فهو حجاب.

23– **الحضرة:**

هي خمس حضرات:

أ- حضرة الغيب المطلق: عالم الأعيان الثابتة

ب- حضرة الشهادة المطلقة: عالم الملك

ج – حضرة الغيب المضاف: عالم الأرواح الجبروتية والملكوتية.

د – حضرة المثال:عالم المجردات

هـ: **الحضرة الجامعة**: عالم الإنسان بجميع العوالم المذكورة.

24– **الحدس:**

أدنى مراتب الكشف ويقابل الفكر, والحدس انتقال الذّهن من المبادئ إلى المطلوبات.

25– **الحيرة:**

حال ذوقية تشير إلى تقلّب العارف في المقامات والأحوال, ولا تكون لأرباب البدايات.

26– **الخاطر:**

هو الخطاب الوارد على ضمير العبد وقد يكون بإلقاء إلهي أو ملكي أو شيطاني أو حديث نفس, والأوّل خاطر حق, والثاني إلهام, والثالث وساوس, والرابع هواجس, ويستطيع العبد تمييز الخواطر بما تدعوه إليه.

27– **الخضر:**

هو صاحب موسى عليه السلام المذكور في سورة (الكهف)[1] وإليه نسب العلم اللّدني, وتمتد قوته الروحية إلى عالمي الغيب والشهادة, وهو بهذا المعنى ساقي الأولياء من شراب الذّوق الغيبي.

([1]) سورة الكهف الآية 65. وابن حجر العسقلاني, الإصابة في تمييز الصحابة, الطبعة الأولى, دار إحياء التراث العربي, بيروت 1328.ج1 من ص:429إلى 452.

28– **الذكر:**

هو الخروج من ميدان الغفلة إلى قضاء المشاهدة, وهو بساط العارفين, والذّكر أنواع فمنه ذكر اللسان ومنه ذكر القلب, وأعلاه شهود المذكور الذي يغني الذّاكر عن نفسه, ولا تصوّف من غير ذكر.

29– **الرابطة**

هو شيخ التربية الصّوفية الكامل الذي بصحبته يصل المريد إلى حضرة الحقّ سبحانه وتعالى.

30– **الرّقيقة:**

هي اللّطيفة الرّبانية الرّوحانية, وتساعد العبد على التخلّص من كدورات النّفس والانتقال إلى مرتبة أعلى, ولهذا قيل عنها أحيانا رقيقة الارتقاء.

31 - **الرّوح:**

هي اللّطيفة الربّانية المودعة في الجسد الإنساني, ولها فيه نوع تصرّف باعتباره سرّ الحياة, وهي عند الصّوفية على مراتب عشرة أعلاها أرواح العارفين وأدناها أرواح المريدين, والرّوح أنواع, الروح الأعظم, وهو الحقيقة المحمّديّة والرّوح الخفيّ والرّوح الأخفى وروح القدس الإلقاء.

32– **السرّ:**

هو محلّ المشاهدة والرّوح محلّ المحبة والقلب محلّ المعرفة, ومدار علوم الصّوفية على السرّ, وسرّ السّر ينفرد به الحقّ عن عبده.

33– **السّفر:**

هو سير الباطن, تبديل الأخلاق المذمومة للنّفس بأخرى محمودة, هذا في حقّ المبتدئين, والسّفر أربعة أنواع:

أ- سفر إلى الله: وهو مبدأ التجليّات الأسمائية.

ب- -سفر في الله: وهو الاتصّاف والتحقّق
بصفاته تعالى
ج - سفر إلى حضرة الأحديّة: وهو مقام
قاب قوسين

د – سفر عن الله بالله:وهو مقام البقاء بعد الفناء.

34– الشّهود:

هو الحُضور وقتا بنعت المراقبة وهو نوعان:
أ- شهود المجمل في المفصّل: الأحد في الكثرة وعناه ملاحظة آثار القدرة في الوجود.
ب- شهود المفصّل في المجمل: الكثرة في الأحد, ومعناه أنّه يرى كلّ شيء متدرجا تحت الذّات الأحديّة.

35– الشّرب:

هو تلقي الأرواح والأسرار ما يرد عليها من الكرامات.

36– الصدّيقية:

مرتبة بين الولاية والنبوّة, لها ستّة أركان هي: الإسلام, والإيمان, والصّلاح, والإحسان, والشهادة, ويسمى المتحقق بمعناها صدّيقا.

37- الصّعق:

الفناء في الحقّ عن التجلّي الذّاتي كما حصل لموسى عليه السلام حين طلب من الله رؤيته.

38– الطّريقة:

هي السّيرة المختصة بالسالكين إلى الله, وفيها يقطعون المنازل ويترّقون في المقامات[1].

39– الطمس:

نوع من الفناء ومعناه زوال الرّسوم البشرية أمام أنوار الربّوبية.

40– العالَم :

يجمع على عوالم وجمع الجمع عالمون وهي مخلوقات الله, وذكر الصّوفية عدّة عوالم أهمّها: عالم الخلق, وهو ما وجد عن سبب وهو عالم الملك,

---

([1]) سيرد معنى الطريقة في حديث المنهج.

وعالم الأمر, وهو ما وجد عن غير سبب وهو عالم الملكوت. وعالم الأسماء والصّفات الإلهية وهو عالم الجبروت, وعالم المعاني وهو عالم القدس, والعالم الكبير وهو الفلك, والعالم الصّغير وهو الإنسان, وفيه انطوى العالم الأكبر بعناصره الأربعة.

والعالِم حقا من أطلعه الله على حقيقة هذه العوالم جميعا.

41– **العبودية:**

هي الوفاء بالعهود والرضا بالموعود, وحفظ الحدود, والصّبر على المفقود.أمّا العبودية فهي مقام من شهد نفسه لربّه.

42– **العقل الأوّل:**

هو مرتبة الوحدة, وهو إجمال العلم واللّوح المحفوظ تفصيله.

43– العنقاء:

هو الهباء الذي فتح الله فيه أجساد العالم (1).

44 - **الغوث:**

هو قطب الأقطاب, الفرد الجامع لكل الكمالات الجمالية والجلالية, ولا يكون إلا واحدا في الزّمن الواحد, وهو رأس العارفين ومقامه أعلى درجات الولاية.

45– الغيبة:

نوعٌ من الفناء وهي غيبة القلب عن مشاهدة الخلق.

46– الغين:

ما يعارض القلب وهو في حق عامّة الناس غين أغيار أي غين ما سوى الله وفي حق الرسول صلى الله عليه وسلم غين أنوار(2).

والغين دون الرّين أو الرّان لأنه حجاب رقيق يزول بالتّصفية لبقاء الإيمان معه.

---

(1) ابن عربي, اصطلاحات الصوفية, مجموعة الرسائل, م1, ص 564.

(2) روى مسلم وأحمد وأبو داود والنسائي قوله صلى الله عليه وسلم : إنّه ليغان على قلبي فأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم مائة مرّة

47– <u>الفتح:</u>

ما انفتح على العبد من مقامات الولاية وتجليّات الأسماء الإلهية وهو أنواع منها الفتح القريب والفتح المبين و الفتح المطلق وهو أعلاها, والفتوحات كذلك:

أ- فتح العبادة سببه الإخلاص

ب - فتح الحلاوة سببه الجذب

ج – فتح المكاشفة سببه معرفة الحقّ

48 – <u>الفقر:</u>

هو مرادف التصوّف المقصود به فقر الباطن فإذا صحّ الفقر إلى الله صحّ الغنى بالله.

49– <u>الفيض:</u>

هو ثمرة التجلّي الإلهي وهو نوعان:

أ – الفيض الأقدس: قبل معرفة الخلق للحقّ.

50– <u>قاب قوسين:</u>

هو مقام القرب الأسمائي, وهو الوصول إلى الحقّ مع بقاء الاثنينيّة.

....

51– <u>القلم الأعلى:</u>

أوّل تعيّنات الحقّ في المظاهر الخلقية على التّمييز [1].

52 – <u>الكشف:</u>

هو الإطّلاع بعين البصيرة والباصرة على ما وراء الحجاب من الأمور الغيبيّة وجودًا وشهودًا, وهو في الحقّ المؤمن كرامة وفي حق غيره استدراج

([1]) عبد الكريم الجيلي, الإنسان الكامل, ج2, ص 10 . قال بعد ذلك" وقولي على التمييز هو لأن الخلق له تعيّن إبهامي أولا في العلم الإلهي ثم له وجود مجمل حكميّ في العرش ثم له ظهور تفصيلي في الكرسيّ ثم له ظهور على التّمييز في القلم الأعلى, لأنّ ظهوره في تلك المجال جميعها غيبٌ ووجوده في القلم وجود عينيّ مميّز عن الحقّ وهو – أعني القلم الأعلى – أنموذج ينتقش ما يقتضيه في اللوح المحفوظ" نفس المصدر, نفس الصفحة.

وإهانة, والكشف والمكاشفة بمعنى واحد, والأدب يقتضي اللفظ لأنه نسبة إلى الله.

53– اللّطيفة:

إشارة تلوح لفهم الدّائق ولا تسعها العبارة لدقة معناها.

54– اللّوح:

هو النّفس الكلية والكتاب المبين وهو أربعة ألواح:

أ- لوح القضاء وهو سابق على المحو والإثبات

ب -لوح القدر وهو اللوح المحفوظ وهو روح العالم

ج – لوح الخيال في السّماء الدّنيا وهو صورة العالم

د – لوح الهيولى وهو يقبل صورة عالم الشّهادة

55– المحاضرة:

هي حضور القلب في لطائف البيان, وهي في الغالب الأعمّ لأرباب التّلوين أي المتقلبين في الأحوال.

56– المجلى:

جمعه مجالي, وهي مظاهر مفاتيح الغيوب, ضبطها الصوفية في خمسة هي:

أ- مجلى الذّات الأحديّة

ب -مجلى البرزخية ومقام قاب قوسين

ج – مجلى عالم الجبروت وفيه تنكشف الأرواح القدسيّة

د – مجلى عالم الملكوت وفيه المدبّرات السّماوية

هـ- مجلى عالم الملك وفيه المدبّرات الكونيّة

57– المحق:

هو فناء وجود العبد أمام وجود ذات الحق وهو فوق المحو لأنّ المحو يترك أثرا للبشرية بخلاف المحق, والمحق مرادف السّحق.

58– المشاهدة:

هي قريبة المعنى من المحاضرة والمكاشفة وهي ثلاثة أنواع:

أ – مشاهدة بالحقّ لدلائل التّوحيد

ب- مشاهدة للحقّ في الأشياء أي لمظاهر القدرة

ج – مشاهدة الحق وهي حقّ اليقين.

59 - النّجباء:

قال ابن عربي:هم أربعون وهم المشتغلون بحمل أثقال الخلق فلا يتصرّفون إلا في حقّ الغير(1).

60– النّقباء:

هو الذين استخرجوا خبايا النفوس وهم ثلاثمائة (2).

61 – النّور:

من الأسماء الحسنى وهو من تجلّي الحق باسمه الظّاهر, والنّور كلّ وارد إلهي ينفي الغير عن قلب العبد ويكشف المستور, مناما أو يقظة, أو في حال بينهما, ونور الأنوار هو الله سبحانه وتعالى.

62 - الهباء:

هو العنقاء حيث فتح الله صور العالم وأجساده, واسمه أيضا الهيولى.

63 – الهجوم:

قال القشيري هو ما يرد على القلب بقوة الوقت من غير تكلّف من العبد(3).

64– الهمّة:

هي توجّه القلب بجمعيّة روحانية إلى القصد وهو الله.

65– الهو:

هو الغيب الذي لا يصحّ شهوده(4).

66– الوقت:

هو الحال الغالب على العبد, ولكلّ وقت آدابه.

67– الولاية:

هي التولّي الإلهي للعبد علمًا وعينا وحالا وتصرّفا, وهي درجات ولاية عامّة وولاية خاصّة وثالثة أخصّ.

68– اليقين:

هو رؤية العيان بقوّة الإيمان وهو ثلاث درجات:

---

(1) ابن عربي, اصطلاحات الصوفية, من مجموعة رسائل ابن عربي, م3, ص 555.
(2) نفس المصدر, نفس الصفحة.
(3) القشيري , الرسالة القشيرية , ص 41.
(4) ابن عربي, اصطلاحات الصوفية من مجموعة رسائل ابن عربي, م3, ص 570.

أ -علم اليقين وهو أدناها
ب- عين اليقين وهو أوسطها
ج – حق اليقين وهو أعلاها.

المصطلح المتقابل :

تعمّدت استخدام منهج المقابلة[1] لتقريب معاني بعض المصطلحات التي تفهم بأضدادها. ولهذا الاستخدام أصل (في الرسالة القشيرية) إذ عمد صاحبها إلى هذه الطّريقة لتوضيح بعض المعاني المرادة من مؤلّفه, بخلاف أصحاب المعاجم والرّسائل الذين تطرّقوا لموضوع المصطلح الصّوفي فإنّهم وضعوها في الصّفحة المناسبة للحرف أبجديا. والحقّ أنّ مقابلة المصطلحات يعين على الولوج إلى بعض أسرار السّيميولوجية الصّوفية كما يتبيّن مما يلي:

1– **الإشارة والعبارة** [2]:

العابرة هي ظاهر اللّفظ و الإشارة هي باطنه[3].

2– **التّجريد والتفريد:**

التجريد ترك الأسباب والتّفريد ترك النّفس[4].

3– **التحلّي والتخلي:**

يكون التحلي بجملة الفضائل بعد التخلّي عن جملة الرّذائل

4 – **التّلوين والتمكين:**

التلوين هو الانتقال من مقام إلى آخر وهو لأرباب الأحوال بخلاف التّمكين فإنّه صفة الواصلين [1].

([1]) المقابلة : opposition

([2]) مرّ معنا مبحث الإشارة والعبارة.

([3]) قال زروق في القاعدة السابعة والسبعون " الثالث قومٌ أثبتوا المعاني وحققوا المباني وأخذوا الإشارة من ظاهر اللفظ وباطن المعنى وهم الصوفية المحققون : القواعد , ص 47.

([4]) شرح ابن عجيبة الحكمة العطائية (إرادتك التجريد مع إقامة الله إياك في الأسباب من الشهود الخفية) بأن التجريد هو ترك الأسباب الدنيوية وخرق العوائد الجسمانية, ابن عجيبة, إيقاظ الهمم, ص 31, والسهروردي في عوارف المعارف , ص 332.

5– **الجمال والجلال:**

الجمال هو نعوت الرّحمة الإلهية والجلال هو نعوت القهر الإلهي(2).

6- **الجذب والسلوك:**

الجذب هو طريق الاصطفاء ومعناه قطع المقامات جملة دون جهد بل من الله وفضلا. أما السّلوك فهو طريق المجاهدة والترقي في المقامات, فالمجذوب مجتبى والسالك مهتدٍ, ولا يصلح المجذوب للتربية بخلاف السالك(3).

قال الشيخ براده في (جواهر المعاني)(4):معنى الاجتباء هو جذب الله تعالى للعبد إلى حضرة قدسه بحكم الفضل والجود والعناية بلا تقدّم سبب من العبد, والمجتبى يسمى محبوبا ومصطفى ومرادًا ومعتنى به".

وكان هذا جوابا على سؤال يتعلّق بقوله تعالى (**اللَّـهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ**)(5).

7– **الجمع والفرقُ:**

الجمع رؤية الصفات والتّفرقة – أو الفرق – رؤية الأفعال وجمع الجمع رؤية الذات (6). وقال القشيري الجمع ما سلب عنك والفرق ما نسب إليك (7).

---

(1) قال القشيري في رسالته, ص 41:" التلوين صفة أرباب الأحوال والتّمكين صفة أهل الحقائق" وقال السّهروردي في (العوارف) " التلوين لأرباب القلوب لأنّهم تحت حجب القلوب أما أرباب التّمكين فخرجوا عن مشائم الأحوال وخرقوا حجب القلوب وباشرت أرواحهم سطوع نور الذّات" ص 334.

(2) قال ابن عربي " إن الجلال لله معنى يرجع منه إليه وهو منعنا من المعرفة به تعالى. والجمال معنى يرجع منه إلينا. وهو الذي أعطانا هذه المعرفة التي عندنا به" كتاب الجلال والجمال , ص 3. وذكر النابلسي في (أسرار الشريعة) ص 190 أن التجلّي الجمالي لأهل الجنّة والتجلّي الجلالي على أهل النار.

(3) بين (إياك نعبد) وهي طريق السلوك و (إياك نستعين) وهي طريق الجذب و يصنّف العاملون في طريق الحق إلى أربعة:

1 – سالك مجرد: ويصلح للتربية والتلقين

2 - مجذوب مجرد ولا يصلح للتربية والتلقين

3 – سالك متدراك بالجذب ولا يصلح للتربية والتلقين

4 – مجذوب متدارك بالسلوك ولا يصلح للتربية والتلقين

عبد الكريم حسّان, التصوّف في الشعر العربي, ص 62.

(4) برادة, جواهر المعاني, ج1, ص 171.

(5) سورة الشورى الآية 13.

(6) السهروردي , عوارف المعارف, ص 331.

(7) القشيري, الرسالة, ص35. قال الغزالي في (روضة الطالبين وعمدة السالكين) ص 43 " التوحيد في البداية نفي التّفرقة والوقوف على الجمع. وأما في النهاية فيمكن أن يكون الموحّد

8– **الحال والمقام:**

المقام هو المنزلة التي يدركها العبد بالجدّ في السّلوك " والحال معنى يرد على القلب من غير تعمّد ولا اجتلاب ولا اكتساب" [1] فالمقام ثمرة الكسب والحال ثمرة الوهب. والمقام للسّالك والحال للمجذوب [2] فالحال زائل والمقام ثابت[3].

9– **الخلوة والجلوة:**

الخلوة هي التحدّث الفردي ومداومة الذّكر بشروط معلومة وطبيعة المأكل ومدّة الاختلاء. أمّا الجلوة فهي وجود الصّوفي بين الناس, والمختلي والمجتلي كلاهما في طريق الحقّ. قال ابن عربي الخلوة خروج العبد بالنّعوت الإلهية والجلوة محادثة السرّ مع الحق حيث لا ملك ولا أحد[4]. والخلوة أنواع كثيرة[5].

10– **الخوف والرجاء:**

حالان لا يعتدل سلوك الصّوفي إلاّ بالوقوف بينهما فلا هو خائف إلى حدّ القنوط ولا هو راج إلى درجة ترك العمل.

حال التفرقة مستغرقا في عين الجمع. وفي عين الجمع ناظرا إلى التّفرقة بحيث كلّ واحدٍ من الجمع والتّفرقة لا يمنع من الآخر". وقال السّهروردي في العوارف ص 331: جمعهم في المعرفة وفرّقهم في الأحوال " ولابن عربي :

جمع وفرّق فإن العين واحدة * وهي الكبيرة لا تبقي ولا تذر

فصوص الحكم , ص 79.

([1]) القشيري, الرسالة , ص 32.

([2]) قال ابن عطاء الله في الحكم :" حسن الأعمال نتائج حسن الأحوال. وحسن الأحوال من التحقق في مقامات الإنزال" وشرحها ابن عجيبة بقوله: الأحوال مواهب والمقامات مكاسب, فإذا دام العمل واتّصل الحال صار مقاما, فالأحوال تتحوّل وتذهب وتجيئ. فإذا سكن القلب في ذلك المعنى صار مقامًا. وهو مكتسبٌ من دوام العمل" إيقاظ الهمم .ص134.

([3]) عبد الكريم حسّان, التصوّف في الشعر العربي.ص64/63.

([4]) ابن عربي, اصطلاحات الصّوفية, مجموعة الرسائل .ج1.ص566.

([5]) ابن عربي, رسالة الخلوة المطلقة, مجموعة الرّسائل.ج1, ص423.

11 - **الظاهر والباطن:**

الظاهر والباطن أخوان [1] والعقل هو لسان الظّاهر والذّوق هو لسان الباطن[2], والظاهر هو الشّريعة والباطن هو الحقيقة. ولا تنافي بينهما. كما لا يصحّ تحقيق الباطن من غير التمكّن في الظّاهر[3].

12**- الفناء والبقاء:**

يكون الفناء عن السّوى وهو " سقوط الأوصاف المذمومة"[4] أما البقاء فيكون بالله وهو " القيام بالأوصاف المحمودة "[5]ومن أمثلة الفناء ما وقع للنسوة اللائي قطّعن أيديهن في مشاهدة يوسف عليه السلام. وكلّ فناء لا يعقبه بقاء فهو مذموم[6], وعموما فإنّ الفناء نوع من أنواع الغيبة عن الحسّ والغير.

13– **القبض والبسط:**

القبض من مقتضيات الجلال " وهو حال الخوف في الوقت" [7] والبسط من مقتضيات الجمال وهو حال " الإشارة إلى قول ورحمة وأنس"[8]. فالقبض بمنزلة الخوف للعارف والبسط بمنزلة الرجاء." وتتفاوت نعوت العارفين في القبض والبسط على قدر تفاوتهم في أحوالهم" [9].

14– **اللاهوت والنّاسوت:**

اللاهوت هو صفات الخالق وما اتّصل بالعُلويات والناسوت صفات المخلوق وما اتصلّ بالسّفليات.

15- **المحو والإثبات:**

المحو رفع أوصاف العادة والإثبات إقامة أحكام العبادة. وأصله قوله تعالى (**يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ**) [10], وللصّوفية فيه كلام إشاري كقولهم

([1]) ابن عربي, كتاب الشاهد من رسائل ابن عربي, ص 17.
([2]) ابن عربي, فصوص الحكم, ص 14.
([3]) الشعراني, الأنوار القدسيّة, ج1.ص91.
([4]) القشيري, الرسالة, ص36.
([5]) نفس المصدر, نفس الصفحة.
([6]) و الفناء " هو ذهاب القلب عن حمّى المحسوسات بمشاهدة ما شاهد ثم يذهب عن ذهابه. ثم الذهاب عن الذهاب إلى ما لا نهاية له"
([7]) ابن عربي, اصطلاحات الصّوفية من مجموعة الرسائل.ج1.ص556.
([8]) نفس المصدر, نفس الصفحة.
([9]) القشيري, الرسالة , ص 32.
([10]) سورة الرعد الآية 39.

يمحو عن قلوب العارفين ذكر غير الله ويثبت على ألسنة المريدين ذكر الله[1] وقولهم يمحو أوصافهم ويثبت أسرارهم.

16– **المريد والمراد:**

المريد هو العبد والمراد هو الله, هذا إذا طرحا بصيغة التقابل أمّا في صورة الإفراد فإنّ المراد يعني أحيانا المجذوب كما مرّ في شرحنا للجذب والسّلوك وأصل الإرادة قوله تعالى(**يُرِيدُونَ وَجْهَه**)[2].

17– **السّكر والصّحو:**

قال في (العوارف): السّكر استيلاء سلطان الحال والصّحو العَودُ إلى ترتيب الأفعال وتهذيب الأقوال, فالسّكر لأرباب القلوب والصّحو للمكاشفين بحقائق الغيوب[3].

18 – **الشّريعة والحقيقة :**

الشريعة ظاهر النصّ والحقيقة باطنه, فالشّريعة أقوال النبي صلى الله عليه وسلم والحقيقة أحواله, قال ابن عربي " تخيّل من لا يعرف أن الشريعة تخالف الحقيقة وهيهات لما تخيّلوه, بل الحقيقة عين الشريعة, فإنّ الشريعة جسم وروح, فجسمها علم الأحكام وروحها الحقيقة. فما ثمّ إلآ شرعٌ "[4].

19– **الغيبة والشهود:**

([1]) قال السهروردي في العوارف" المحو بإزالة أوصاف النّفوس والإثبات بما أدير عليهم من آثار الحبّ من كؤوس. فهو – أي العبد – بالحقّ لا بنفسه بإثبات إياه مستأنفا بعد أن محاه عن أوصافه" ص 332.

([2]) سورة الكهف الآية 28.

([3]) السهروردي , عوارف المعارف , ص 332, ثم نقل قول الواسطي: مقامات الوجد أربعة : الذّهول ثم الحيرة ثم السّكر ثم الصّحو كمن سمع بالبحر ثم دنا منه ثم دخل فيه ثم أخذته الأمواج.

([4]) ابن عربي, كتاب التراجم, من رسائل ابن العربي, ص 28, وقال النابلسي في (أسرار الشريعة):" إنّ الصوفية قائمون بعلم النبوءة المحمدية كما أنّ علماء الشريعة قائمون بعلم الرسالة المحمدية, ولا يجوز لأحد أن يقول إن الأرض تخلو في زمن من الأزمان من علماء الشريعة فكذلك لا يجوز أن يقول إنّها تخلو في زمن من ألأزمان من علماء الحقيقة لأنّ كلا العلمين ورد عن محمد صلى الله عليه وسلم" أسرار الشريعة ص 268.

قال السهروردي: ما دام العبد موصوفا بالشهود والرّعاية فهو حاضر, فإذا فقد حال المشاهدة والمراقبة وخرج من دائرة الحضور فهو غائب[1]. والغيبة راجعة إلى مقام الفناء أما الحضور فراجع إلى مقام البقاء.

20- **الهيبة والأنس:**

فال القشيري هما فوق القبض والبسط وحق الهيبة الغيبة, كما أن حقّ الأنس الصّحو " فكلّ مستأنس صاح ثم يتباينون حسب تباينهم في الشّرب" [2].

([1]) السهروردي , عوارف المعارف, ص 333.
([2]) القشيري الرسالة ص 32.

المصطلح العرفاني الخاصّ:

يقتصر عرضنا للمصطلحات العرفانيّة الخاصّة على عدد قليل منها فقط وهذا لأسباب علميّة وجيهة أوجز في ما يلي:

1– إنّ أكثر المصطلحات العرفانيّة مترتبّة على ثلاثة أو أربعة رئيسية تمثّل نظريات عرفانيّة[1] يمكن أن تستقل ببحوث خاصّة لمن يهمّه موضوع العرفان في التصوّف الإسلامي.

2– إنّ هذه المصطلحات – النظرية[2] صعبة الترصّد ويمكن حصرها عند ابن عربي والجيلي والحكيم الترمذي, وعنهم أخذ من استعملها.

3 – وجد المستشرقون صعوبة جمّة في فهم هذه المصطلحات فربطوها بالعقائد والأديان السماوية والوضعية والفلسفات القديمة, ويتبين مما كتبوا أنّهم لم يصلوا بشأنها إلى كبير نتائج.

4– إنّ المصطلح الأخلاقي كمعاني الصّبر والحلم والتقوى له أصل ظاهر في الاصطلاح العقدي الإسلامي بخلاف المصطلح العرفاني فهو تركيب جديد لا عهد للمسلمين به, وقد زاده السّياق والتحليل العرفانيان إغرابا وتعقيدا.

5– إنّ الرّمزية التي لا تفارق المصطلح الصوفي لفظيا كان أم إشاريا أم وفقيا تزداد ارتساما عند الحديث عن المصطلح العرفاني الخاصّ.

وسيتبين من العرض الاصطلاحي الذي يستقبل ما عرضته من أسباب هي أقرب إلى وصف هذا المصطلح منها إلى تبرير قلّته.

1– الإنسان الكامل :

يكفي في الدلالة على قيمة هذا المصطلح الذي يمثّل نظرية عرفانيّة كاملة أن الدّكتور عبد الرحمن بدوي وضع كتابا بعنوان (الإنسان الكامل في الإسلام)[3]. كما خصّص له ميشال شودكيفيكس الفصل الثالث والسّبعون من

([1]) عرفانية: غنوصية.

([2]) إذا أسعف التركيب اللغوي سمّيتها نظريات ذات أصول اصطلاحية أي des théories terminologiques

([3]) د/ عبد الرحمن بدوي, الإنسان الكامل في الإسلام, الطبعة الثانية وكالة المطبوعات, الكويت 1976.

نصوصه المختارة من (الفتوحات المكيّة)[1], أما الدكتورة سعاد الحكيم فرغم ضلوعها في مصطلح ابن عربي فقد كادت لا تصل إلى طائل بشأن هذا المصطلح رغم الصفحات العشر التي خصّصتها له [2].

وقديما كتب عبد الكريم الجيلي(الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل). والجيلي هو حفيد الجيلاني الذي عاصر أبا مدين دفين العبّاد بتلمسان وهو أشهر شيوخ ابن عربي صاحب (الفتوحات). وكلام الجيلي في العرفان عال جدًا ويحتاج إلأى دراسة خاصّة.

والإنسان الكامل في السّريانية هو (أناشا قذمايا) حسب تحقيق هانز هينرش شيدر. وفي العبرية (آزام قذمون) حسب نفس المحقّق الذي ينقل بدوي كلامه[3] والتسميتان تعنيان فيما توصّلت إليه الإنسان الأول وهو غير الإنسان الكامل, ولكن ولع المستشرقين بنسبة علوم الإسلام إلى حضارات أخرى معلوم.

وقد سار لويس ماسينيون على نفس النّهج فأغرب ونقل بدوي دراسته كاملة[4].

وفي (المعجم الصّوفي) للدكتورة سعاد الحكيم وضعت مرادفات للإنسان الكامل وصلت واحدًا وأربعين مرادفا كلها لابن عربي, وبرّرت هذه الكثرة من المرادفات بأمرين لا طائل من الوقوف عندهما في سياقنا هذا. وبدأ كلاهما مضطربا إلى أن قالت في الصّفحة الرابعة إنّ الإنسان الكامل هو محمد صلى الله عليه وسلم[5] وإن ابن عربي يستعمل هذه التّسمية للكلام على الحقيقة المحمّدية [6] قالت:" ولم يختلط على دارسي ابن عربي عبارة أكثر من هذه " [7]. والحقّ أنّ الإنسان الكامل هو مرادف للحقيقة المحمّدية التي هي رسول الله صلى الله عليه وسلم. ويمكن وضع الصّورة بالشّكل التالي:

الحقيقة المحمّدية = الإنسان الكامل = الرسول صلى الله عليه وسلم, وهذا حسب التّعين في الزمن وإلاّ فإنّ الحقائق الثلاث وجدت في لحظة واحدة من علم الله الأزلي, والشّاهد على ما أقول ما أنقل عن ابن عربي في الجزء

([1])Michel CHODKIEWICZ selected texts from the meccan illuminations sindbad Paris 1988. the perfect man. chapter 73 p93

([2]) د/ سعاد الحكيم, المعجم الصوفي, ص 158 إلى ص 168.

([3]) د/ بدوي الإنسان الكامل , ص 48.

([4]) نفس المصدر من ص 103 إلى ص 138.

([5]) د/ سعاد الحكيم, المعجم الصوفي, ص 161.

([6]) نفس المصدر, نفس الصفحة

([7]) نفس المصدر, نفس الصّفحة.

الأوّل من (الفتوحات) حيث أورد:" بدأ الخلق هباء, وأوّل موجود فيه الحقيقة المحمّدية الرحمانية الموصوفة بالاستواء على العرش الرّحماني وهو العرش الإلهي ولا أين يحصرها لعدم التحيّز. ومما وجد؟ وجد من الحقيقة المعلومة التي لا تتصّف لا بالوجود ولا بالعدم".

واجزم أن الدكتورة سعاد التي لم تضع الحقيقة المحمدية ضمن مرادفات الإنسان الكامل في بداية شرحها لهذا المصطلح المركّب قد استعانت بكتاب الجيلي المذكور الذي يقول فيه" الإنسان الكامل هو محمد صلى الله عليه وسلم وهو القطب الذي تدور أفلاك الوجود من أوّله إلى آخره, وهو واحدٌ منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين"(1).

والإنسان الكامل هو البرزخ بين الوجوب – وهو صفة الحق – وبين الإمكان – وهو صفة الخلق – ومنه تفيض الحقائق من الله إلى سائر العوالم, وما المرادفات التي ذكرتها الدكتورة سعاد الحكيم إلا وجوه ونسبٌ لهذه الحقيقة.

وقد أحسن الدكتور عبد الرحمن بدوي حين حقّق نصوصا غير منشورة لصَدر الدين القوني (2) وهو ربيب ابن عربي وأحد شراح علومه. ووجدت من بينهما نصا يوضّح ما ذهبت إليه وفيه يقول القونوي:" ثم كشف لي عن صور العقل الأول فإذا هو شيء لا يكيّف عند النظر, وكليات الوجود مندرجة (3) تحت إشراقه. ورأيته قد قابل شيئا مثله في الصورة وقد اشتمل على الجزئيات فقال لي: هي لوح القضاء والدرة البيضاء, وقال لي: الحقيقة المحمدية هي الرحمة التي وسعت كل شيء وهي أمّ الكتاب وحضرة العلم الجامع وإنسان العيان السّامع. ومنها كشف لي أسرار النور والوجود والعلم...ثم كشف لي عن ينبوع ذلك فإذا هي المركز والنقطة التي في فؤاد القطب المحمدي" (4), والنص صريح في أنّ الحقيقة المحمدية هي الإنسان الكامل الذي هو رسول الله صلى الله عليه وسلم.

والنتيجة المهمة في نظرية الإنسان الكامل أنها تنفي وحدة الوجود كما فهمها كثيرون من درّاس ابن عربي إذ تبقي على أثنينية الحق والخلق مع

---

(1) الجيلي, الإنسان الكامل, ج1, ص152.

(2) صدر الدين محمد بن اسحاق, المنسوب إلى قونية بتركيا والمتوفى سنة 672هـ وهو من كبار تلامذة ابن عربي, له (النصوص في تحقيق الطور المخصوص) و (اللمعة النورانية في مشكلات الشجرة النعمانية) و (مفتاح الغيب) إلأخ ...

(3) ما يدخل تحت الإمكان أي ما سوى الله

(4) د/ بدوي, الإنسان الكامل, ص 196.

الحديث عن الواسطة بينهما وهو هذا الإنسان الرسول الحقيقة. ولهذا قالت الدكتورة سعاد بحق" إن الإنسان الكامل هو الحدّ الجامع الفاصل بين الحق والعالم"(1).

2 - **ختم الولاية:**

أورد الدكتور عبد المنعم الحفني في (الموسوعة الصوفية) مصطلح خاتم هكذا مجردا. فذكر معنى خاتم الأنبياء ثم انتقل إلى معنى خاتم الأولياء فقال – ناقلا جملة ابن عربي في الفصوص بحرفيتها" وخاتم الأولياء هو الولي الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب(2).

والحق أن هذا الكلام يحتاج إلى مزيد إيضاح. فالذين تكلموا عن ختم الولاية ثلاثة هم الحكيم الترمذي(3) في كتابه (ختم الولاية وعلل الشريعة) وابن عربي في (عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب) وبعض فصول (الفتوحات) ومحي الدين الطعمي من المعاصرين في كتابه (أسرار خاتم الأولياء)(4) وبعض فصول (تكملة الفتوحات المكية) المعروفة أيضا باسم (عروش الحقائق). وكل الذين تحدّثوا في هذا الموضوع بعد ذلك إنما أخذوا من هؤلاء الثلاثة باستثناء الشيخ براده في (جواهر المعاني) فإنه يعني بختم الولاية القطب الخاتم أو القطب المكتوم سيدي أحمد التجاني(5). وهو ما سنراه مع الشيخ محي الدين الطعمي.

---

(1) د/ سعاد الحكيم, المعجم الصوفي ص 161. وفي كتاب (عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب) لابن عربي فصل عنوانه (امتداد الرقائق من الحقيقة المحمدية إلى جميع الحقائق) يؤكد هذا الرأي. ابن عربي (عنقاء مقرب) من مجموعة الرسائل ج3 ص 40 , وكذا فصل (الإنسان الكامل) من كتاب الجيلي وأنه " مقابل للحق والخلق " ج2, ص 90.

(2) د/ عبد المنعم حنفي, الموسوعة الصوفية.ص728.

(3) أبو عبد الله بن علي الحكيم الترمذي ولد سنة 205 وتوفي سنة 320هـ أسس الطريقة الحكيمة. وركز نظريته العرفانية على نظرية ختم الولاية وأشهر كتبه هو (ختم الولاية) وله أيضا (كتاب الفروق) و (نوادر الأصول في أحاديث الرسول)

(4) محي الدين الطعمي (أسرار خاتم الأولياء) من موسوعة (إحياء علوم الصوفية), ج1, ص378.

(5) أبو العباس أحمد بن محمد بن المختار بن سالم التجاني (1230/1150هـ) ولد بعين ماضي نواحي الأغواط ومات ودفن بزرهون بفاس المغرب الأقصى, مؤسس الطريقة التيجانية وهي طريقة شكر كما سنرى في مبحث الطرق في حديث المنهج. لم يؤلف وإنما نقل أصحابه علومه وهي في الغالب الأعم أكبرية المشرب.

وختم الولاية يقابل ختم النبوة وهو عند ابن عربي كما يتضح من الجزء الأول من (الفتوحات) [1] وكذا الجزء الثاني ومن كتابه (عنقاء المغرب)[2] ختمان:

1– ختم الأولياء وهو الإمام المهدي عليه السلام الذي يظهر بخروج الدجال ونزول عيسى عليه السلام [3].

2– ختم الولاية المحمدية وهو ابن عربي نفسه فيما قدّر, قال عن الختم الأول في (عنقاء المغرب): واعلموا أن زمانه أربع من صورة العقود الأول على حسب ما حطّ له في الأوّل, فكان العام الأوّل في كشهر والعام الثاني كجمعة والعام الثالث كيوم والعام الرابع كساعة. وما بقي من الأعوام كخطرات الأماني والأوهام, وأنه زائل من مرتبته بختمه وظاهر بعلم غيره لا بعلمه وجار في ملكه على خلاف حكمه, ولولا ظهر بهذا العلم وحكم بهذا الحكم ما صحّ له مقام ولا ختمت به ولاية ولا كملت به هداية[4], وعن الختم المحمدي يقول في (الفتوحات)" ختم الولاية المحمدي يختم ولاية الأولياء لتميّز المراتب بين ولاية الولي وولاية الرسل" [5].

ولا خلاف بين العرفانيين من الصوفية في كون المهدي خاتم الأولياء, إنما الخلاف حول تعيين ختم الولاية المحمدية فقد ذكر ابن عربي أنه هو[6]. وقال الطعمي وسائر أتباع الطريقة التجانية , إنّه الشيخ أحمد التجاني المكتوم والمختوم[7].

فبعد أن ذكر وصف الختم المحمدي في كتابه (أسرار خاتم الأولياء) وقال بأنّ " مقامه الكتم وحاله الختم, بصرف العوالم ويحقق في الظالم الوارث للهيكل المحمدي أي الكامل الصمداني مفخرة الحق في الملك والملكوت ذوقه

([1]) ابن عربي الفتوحات , ج1, ص 8/7 والفتوحات , ج2 ص 50 والفتوحات , ج3, ص 328.

([2]) ابن عربي, عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب, ص 75 من طبعة علي صبيح وأولاده القاهرة 1954, من (عنقاء) ضمن مجموعة الرسائل, ج3, ص 55 في فصل نكتة تمام الأنبياء في تعيين ختم الأولياء.

([3]) جلال الدين السيوطي, العرف الوردي في أخبار المهدي ضمن الحاوي للفتاوي, ج 2, ص 87/59

([4]) ابن عربي عنقاء مغرب من مجموعة الرسائل, ج1, ص 75.

([5]) ابن عربي , الفتوحات , ج4, ص 195.

([6]) ابن عربي, المصدر السابق, ج1, ص 244.

([7]) صفة القطب الجامع الفرد فإذا أضفنا إليه الختمية كان مقامه بين الصديقية والنبوة, وإذا قال تجاني القطب المكتوم فإنه يعني الشيخ أحمد التجاني.

وحيد ووصفه فريد" [1] عاد في (عروش الحقائق) ليقول بوضوح أكثر" أما سرّ هذا الختم فهو رجل مقامه بين النبوة والقطبانية, اسمه أجمد كنيته أبو العباس[2] بلده فاس, حسني النسب نبوي الأدب منقطع المشرب إلا عن جدّ المصطفى صلى الله عليه وسلم, صاحب الأدب, مولده في عين مضت [3] وبدا نجمه من علم المعاني إلى علم الظهور في سنة [4] خمسين ومائة وألف من الهجرة" [5] وهو كلام يبين عن اسم الختم ومولده وكنيته كما يعتقده الطعمي.

وجدير بالذكر أن الطعمي كتب فصلا اعتبر فيه ادّعاء صفة الإمام الخاتم من الابتلاءات الحادثة بين يدي الساعة[6]. وهو يقصد ختم الولاية الحاصل للمهدي كما يتبيّن من قراءة هذا الفصل.

وفائدة نظرية ختم الولاية ارتباطها بأمرين أساسيين في عقيدة المسلمين هما كون الإسلام ناسخا لسائر الديانات السماوية وكون الساعة أمر عقدي لا مفر منه بالإضافة إلى التحصيل الكمالي الأسمائي عند الصوفية.

3– **العماء:**

سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أين كان ربّنا عزّ وجلّ قبل أن يخلق السماوات والأرض؟ فقال: في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء ثم خلق عرشه على الماء[7].

والعماء عند الصوفية العرفانيين هو حضرة الواحدية التي هي منشأ الأسماء والصفات وهي بين الأحدية الإلهية والكثرة الخليقية[8]. قال ابن عربي " العماء أصل الأشياء والصور كلها وهو أوّل فرع ظهر من أصل" [9] " وهو

([1]) محي الدين الطعمي, أسرار خاتم الأولياء من موسوعة إحياء علوم الصوفية, ج1, ص 380/379.

([2]) المصدر نفسه

([3]) المصدر نفسه

([4]) هي كنية الشيخ احمد التجاني وبلدة عين ماضي حيث ولد وسنة مولده 1150هـ.

([5]) الطعمي, عروش الحقائق, ج2, ص 692.

([6]) المصدر السابق, ج2, ص553.

([7]) رواه أحمد في مسنده

([8]) د/ أنور فؤاد أبي خزام, معجم المصطلحات الصوفية , ص 129.

([9]) ابن عربي , الفتوحات , ج3, ص 420

عالم الثبوت للممكنات جميعا" [1]. وعند الجيلي – والمعنى واحد – " أن العماء عبارة عن حقيقة من الحقائق التي تتصف بالحقيّة ولا بالخلقية, والفرق بين العماء والأحدية أن الأحديّة حكم الذات في الذات بمقتضى التعالي وهو الظهور الذاتي الأحدي والعماء حكم الذات بمقتضى الإ طلاق فلا يفهم منه تعال وتدان وهو البطون الذاتي العمائي" [2].

<u>الغيب:</u> أمّهات الغيوب التي تظهر التجليات سبعة:

أ- غيب الحقّ وحقائقه

ب - غيب الخفاء المنفصل من الغيب المطلق

ج – غيب السرّ المنفصل من الغيب الإلهي

د – غيب الروح وهو حضرة السرّ الوجودي

هـ- غيب القلب وهو تعانق الروح والنّفس في الكمال

و – غيب النّفس وهو مقام الأنس

ز- غيب اللطائف البدنية

<u>ملاحظة:</u>

هذه بعض أمّهات المصطلحات العرفانية باعتبارها تؤسس لنظريات كاملة في العرفان الصوفي الإسلامي. أمّا ما يترتب عليها من مصطلحات فرعيّة كالخيال والرّفرف وعالم الرقا وما إليها فلا تكاد تحصره المعاجم لتشعبه وكثرة الاستطراد فيه بحسب مشرب الصّوفي وموسوعيته.

ومن الحيف أخذ المصطلح مستقلا والحكم على عقيدة صاحبه, فلا مصطلح من غير سياق, والسّياق قد يكون كتابا وقد يكون موسوعة وقد يكون الأعمال الكاملة للصّوفي العارف, وتبقى الرّمزيّة هي السّمة الأساسية للمصطلح الصّوفي في جميع مراتبه.

([1]) د/ سعاد الحكم, المعجم الصوفي ص 822

([2]) الجيلي, الإنسان الكامل, ج1, ص 125.

ثبت بأهمّ مصطلحات الصوفيّة مترجمة إلى اللغة الفرنسية [1]

المصطلح	الترجمة	المصطلح	الترجمة
الاتّصال	Conjonction extasiante	التّفريد	Station de la solitude spirituelle
الإخلاص	sincérité	التوكل	Abandon à Dieu
الإلهام	inspiration	الجبروت	Monde supra-formel
الإنيّة	ipseité	الجذب	Attraction spirituelle
الإسـراء (والمعراج)	Ascention	الحجاب	Voile interne
الاسم الأعظم	Nom suprême	الحال	Etat spirituel
الإشراق	Méditation illuminative	حفظ النّسبة	Préservation du lien spirituel
البدل	Saint apotropéen intercesseur	الحقيقة	Vérité ésotérique
الباطن	interiorisation	حق اليقين	Certitude de la réalisation
البركة	Influx divin	الحيرة	émerveillement
البسط	Elargissement spirituel	الخضر	AL- Khadir AL - Khidr
المصطلح	الترجمة	المصطلح	الترجمة
البصيرة	Clairvoyance	الخواصّ	L'excellence
الذّكر	Invocation	قطب الزمان	Le pôle de l'époque

(1) لأن مصادر البحث الأجنبية المعتمدة في هذه الأطروحة كتب أغلبها السّاحق باللغة الفرنسية.

Le pôle des pôles	قطـب الأقطـاب (الغوث)	Invocation d'exellence	ذطر الخواصّ
Rayon sacré	اللائح	Saveur spirituelle	الذّوق
Centres subtiles (le très caché, le caché, le secret, l'esprit, le cœur)	اللّطـــــــائف الإنسانية	Agrément divin	الرّضا
Le non-être	اللّيسيّة	Secret divin	السرّ
Demeure spirituelle Station sur la voie spirituelle Station sur la voie de l'ascèse	المقام	Ivresse mystique	السّكر
Monde céleste angélique	الملكوت	Maître spirituel	الشّيخ
Connaissance ésotérique	المعرفة	Lucidité	الصّحو
التّرجمة	المصطلح	التّرجمة	المصطلح
Vigilance contemplative	المراقبة	pureté	الصّفاء
Œuvres surérogatives	النّوافل	Le gnostique	العارف
Lumière des lumieres	نور الأنوار	Monde de l'ordre créateur	عالم الأمر
Annihilation	غيب الهويّات	Certitude de la	عين اليقين

du moi devant Dieu		vision	
Resserrement spirituel	القبض	Annihilation mort de l'égo	الفناء

الباب الثّالث

(III)

مسالك المنهج الذّاتي في المعرفة الصّوفية

الفصل الأوّل

(1)

المعرفة الصّوفيّة وقصور العقل

إنّ من نافلة القول الحديث عن أدوات ذاتية عند تفكيكنا لمسالك المنهج في المعرفة الصّوفية. وأريد قبل تناول هذه الأدوات بالبحث أن أسوق ملاحظة تبدو لي غاية في الأهميّة وهي حديث الصّوفية عن معنى العلم والمعرفة. فقد سئل الشيخ أبو العبّاس التجاني[1]عن حقيقة العلم فأجاب بأنّه ملكة تحصل في الشخص بحسب استقرائه لضوابط العلم وقوانينه بالقدر الذي يمكنّه من أن يدفع جميع وجوه الإشكال والتّلبيس عن ذلك العلم وأن يأتي فيه باستشهادات تفصل حقائق ذلك العلم من مجازاته وارتباط لوازمه من ملزوماته وانفصال ما يوجب الفرق بين متفرقاته " من غير أن يسمع ذلك من مدارسة كتب ولا تعليم ولا مطالعة كتب ولا تفهم بل بحسب ما تُعطيه القوة الملكيّة لا الصّورة المنقولة"[2]والمنقولة عندهم إمّا عن قوّة ضرورية وإمّا عن أسماع خبرية. ومعلوم أنّ الشّيخ تناول بالشرح والبيان المعنى العامّ للعم وإلاّ فإنّ المعنى الخاصّ الذي يقصده الصوفية أبعد غورًا.

فقد تناول القشيري مثلا قوله تعالى(**لَكِنْ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ**)[3], فقال إنّ الراسخ في العلم من لا يكون في الدّليل مقلدًّا بل ينتهي إلى حدّ لا يكون للشكّ في عقله مساغ وهذه المرتّبةُ الدّنيا وفوقها مرتبة من يرتقي عن حدّ تأمّل البرهان ليصل إلى حقائق البيان. وفوق هذه الرّتبة درجة العَالِم الذي ورث العلم عن الله بلا واسطة. ثم ذكر أنّ الصّنف الأخير هو " عالمٌ لاطفه حتّى أحضرّه ثم كاشفه فقهره. فالاسم باق والعين محوٌ والحكم طارق والعبد محقٌ"[4].

ويرى الصّوفية أن كلّ علم من العلوم قد يتأتى حفظه ونشره لمنافق أو مبتدع أو مشرك إذا حرص عليه لأنّه نتيجة الذهن وثمرة العقل إلاّ علم الإيمان والإيقان – أي التصوّف – فإنّه" لا يستطيعه إلا مؤمن موقنٌ لأنّه آيات الله وعهده والمكاشفة بقدرته وعظمته, وآيات الله تعالى لا تكون للفاسقين وعهده لا ينال الظّالمين"[5] فمن كان عاريا من اليقين لابَسته دَواخل الشكّ.

والعلم عندهم ثلاثة:

---

(1) سبق التعريف به .

(2) علي برّاده الفاسي, جواهر المعاني, دار الجيل بيروت 1988, ج2, ص 76.

(3) سورة النساء الآية 162.

(4) القشيري, لطائف الإشارات, ج1, ص 226.

(5) أبو طالب المكي, قوت القلوب, ج1, ص353.

أ - العلم بالله وهو معرفة صفاته ونعوته
ب - العلم من الله وهو علم الحلال والحرام والأمر والنّهي
ج – العلـم مـع الله وهـو علـم الخـوف والرّجـاء والمحبّـة والشّوق[1].

وهذه الثلاثة تُمثل التّوحيد والأحكام والمعاملة, والأخيرة أعلاها وتسمى علم الأخلاق أو التزكية أو الذوق وكلّها ذات دلالة واحدة هي التّربية الرّوحية أو التصوّف. فإذا حصل العلم أنتج الإنابة والإنانبة منتجة منتجة للتوبة والتوبة تنـتج الحـزن والحـزن ينـتج الخـوف والخـوف ينـتج الاسـتيحاش مـن الخلـق والاستيحاش من الخلق ينتج الخلوة والخلوة تنتج الفكرة والفكرة تنتج الحضور والحضور ينتج المراقبة والمراقبة تنتج الحياء والحياء ينتج الأدب والأدب ينتج مراعاة الحدود ومراعاة الحدود تنتج القرب والقرب ينتج الوصال والوصال ينتج الأنس والأنس ينتج الإدلال والإدلال ينتج السؤال والسؤال ينتج الإجابة[2].

قال ابن عربي" وتسمى جميع هذه المقامات المعرفة في اصطلاح بعض أصحابنا والعلم في اصطلاح بعضهم"[3] ويقصد بالعلم هنا العلم" الذي هو سرٌّ بين العالم وبين الله وهو حقيقة الإيمان"[4] لا يظهره صاحبه لا لأهل الظاهر ولا لأهل الباطن[5] وهذا العلم الذي هو سرّ بين العبد وربّه هو مرادف المعرفة إذ يعنيان " كشف الشيء على ما هو عليه"[6] أي معرفة الله ذوقا.

وذكر الغزالي أنّ سرّ المعرفة وروحها التّوحيد وذلك بأنّ ينزّه العبد حياة الحقّ وعلمه وقدرته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه عن التّشبيه.أمّا علامتها فهي حياة القلب مع الله تعالى وهذا هو مقام الرّوية والمشاهدة" فيرفع الله تعالى بعض الحجب ليريهم نور ذاته تعالى وصفاته عزّ وجلّ من وراء الحجاب ليعرفوه"[7].أمّا حقيقة المعرفة فتورٌ يطرحُ في قلب المؤمن[8] فالعالم بالله إذن هو العارف به. ولهذا أطلق الصّوفية لقب العارف بالله على أكابرهم وجاءت المعرفة الصّوفية" ذوقيّة كشفيّة إلهاميّة باطنيّة تأتي القلب مباشرة دون إعمال

---

[1]ابن عربي, كتاب الجلال من مجموعة الرسائل, ص 282.
[2]ابن عربي, مواقع النجوم ومطالع أهلّة الأسرار والعلوم, ص 17.
[3] نفس المصدر, ص 18.
[4] نفس المصدر, ص 27.
[5] نفس المصدر, نفس الصفحة.
[6] نفس المصدر , ص 26.
[7] الغزالي, روضة الطالبين وعمدة السالكين, ص 55
[8] نفس المصدر , ص 56.

العقل ودون استخدام الحواسّ فهي إذن معرفة خاصّة"[1]. وقد ذكر الهجويري في (كشف المحجوب)[2] بعض أقوال الصّوفية في المعرفة منها قول ذي النّون المصري حقيقة المعرفة اطّلاع الخلق على الأسرار بمواصلة لطائف الأنوار وقول الشّبلي المعرفة دوام الحيرة وقول أبي يزيد المعرفة أن تعرف أن حركات الخلق وسكناتهم بالله إلخ...[3]ونقل الرفاعي تقسيم الواسطي إلى نوعين:

أ- معرفة الإيمان وهي توحيد الملك الديّان
والإقرار بصدق ما في القرآن.

ب- معرفة الإيقان وهي دوام مشاهدة الفرد الديّان[4].

وقد عثر محمد جلال شرف على نص مخطوط للجنيد [5] حدّ فيها الجنيد المعرفة بمختلف أطوارها الذوقية فأحببت أن أثبت هذا النص المخطوط بكامله لأهميته. قال الجنيد:" اعلم أنّ أول عبادة الله عزّ وجلّ معرفته, واصل معرفة الله تَوحيده, ونظام توحيده الصفات عنه بالكيف والحيث والأين فبه استُدلَّ عليه وكان سبب استدلاله به عليه توفيقه, وبتوفيقه وقع التّوحيد له, ومن توحيده وقع التّصديق به, والتّصديق به وقع التّحقيق عليه, ومن التحقيق جرت المعرفة به, ومن المعرفة به وقعت الاستجابة له فيما دعا إليه, ومن الاستجابة له وقع الترقي إليه, ومن الترقي إليه وقع الاتصال به, ومن الاتصال به وقع البيان به وقعت الحيرة وذهب البيان ومن ذهابه انقطع الوصف ووقعت حقيقة الوجود ومن حقيقة الوجود وقع الشهود بذهابه عن وجوده, وبتفقد وجوده صفا وجوده, وبصفائه غيّب عن صفاته ومن غيبته حضر بكليّته, ومن حضور كليّته فقد بكليّته فكان موجودًا مفقودا فكان حيث لم يكن ثم كان بعدما لم يكن حيث كان, فهو هو بعدما لم يكن هو, فهو موجود بعدما كان موجودًا مفقودا لأنه خرج من

(1) نفس المصدر, نفس الصفحة.
(2) د/ محمد جلال شرف, دراسات في التصوف الإسلامي, ص 8.
(3) الهجويري, كشف المحجوب, ص 518.
(4) أحمد الرفاعي, حالة أهل الحقيقة مع الله, حققه وعلق عليه عبد الغني نكه مى, الطبعة الأولى, حلب 1408, ص 27.
(5) ورقة رقم 63, مخطوطة شمسية تصوير حامد مراد رقم 1036 ب, مكتبة آداب الإسكندرية.

سكرة الغلبة إلى بيان الصّحو, وترد عليه المشاهدة لإنزال الأشياء منازلها بعد بلوغه غاية ماله منه(1).

وهذا الكلام العرفاني الخالص يبيّن تداخل الأحوال الوهبية والمقامات الكسبية في الذّات العارفة ليتمحّض عن ذلك العرفان الذوقي الخالص لحقيقة التّوحيد وشهودًا أي معرفة الله خارج دائرتي العقل والحسّ, ويؤيّد هذا البيان قول النفري:" ما بلغت معرفة من لم يقف ولا نفع علم من لم يعرف(2).

ب - من لم يغترف العلم من عين العلم لم يعلم الحقيقة
ولم يكن لما علمه حكم فحلت علومه في قوله لا في قلبه(3).

وينقل القشيري عن أستاذه أبي علي الدقاق أنّ كلّ عارف بالله عالم وكل عالم عارف(4).

وهذا أبو يعقوب السوسي يسأله بعض مريديه: هل يتأسّف العراف على غير الله عزّ وجلّ؟ فيجيبه: وهل يرى غيره فيتأسّف عليه لأنّه ينظر الأشياء بعين الفناء والزّوال(5).

وقد حذّر ابن عربي وكل أكابر الصّوفية من ولوج طريق المعرفة قبل إتقان البدايات(6), قال "إنّ باب الملكوت والمعارف من المحال أن ينفتح وفي القلب شهوة هذا الملكوت وأمّا باب العلم بالله من حيث المشاهدة فلا يفتح وفي القلب لمحة للعالم بأسره الملك والملكوت(7) بل إنّه في رسالته إلى الإمام الرازي يحثّه على الترفّع عن المعقولات الكلامية لتذوق معاني التوحيد كشفا

---

(1) د/ محمد جلال شرف, دراسات في التصوف الإسلامي, ص 317.

(2) النفري, المواقف, ص 14.

(3) نفس المصدر, ص 20, ويضيف بعد ذلك " إذا عرفت معرفة المعارف جعلت العلم دابة من دوابك وجعلت الكون كلّه طريقا من طرقاتك".

(4) القشيري, الرسالة, ص 141.

(5) نفس المصدر, ص 142.

(6) ابن عربي , رسالة الأنوار من مجموعة رسائله, ص 5.

(7) نفس المصدر, ص 18.

فيقول له:" ارفع الهمّة في أن لا تأخذ علما إلاّ من الله تعالى على الكشف فإنّ عند المحققين أن لا فاعل إلا الله, وما فاز أهل الله إلاّ بالوصول إلى عين اليقين أنفه من البقاء مع علم اليقين"[1]. وجزم الشيخ الأكبر أنّه لا تصحّ المعرفة بالله لأحد حتى" يتعرّف إليه ويعرفه بظهوره فيبصره من القلب عين اليقين بنور اليقين"[2]وهو مقام المعرفة المحض الذي عبّر عنه في موضع آخر بأنّه المقام الذي فيه" تبلغ الغايات وتتحدّ الشاهدات والغائبات وتجتمع الهمم والإرادات, ومن هنالك ابتداء نشأة أخرى في الحضرات الإلهيات"[3] " وهذه هي المعرفة التامّة الكاملة التي جاءت بها الشرائع المنزّلة من عند الله "[4].

إنّ هذا المدخل حول العلم والمعرفة من المنظور الصّوفي المحض يقودنا إلى أمرين أساسيين هما:

1– الفصل الإبستيمولوجي (المعرفي) بين العلم والمعرفة (إن وُجد).

2 – سوق مثالين منطبعين بملاحظات العلم المعاصر ولكن لهما جانب خفيّ هو من مدارك علم التصوّف أو الممارسة الصّوفية التي ثمرتها الفتح كما سنذكر في فصل لاحق.

أمّا في الشّطر الأوّل من الملاحظات والاستنتاجات فالخُلاصة التي توصّلت إليها هي كون العلم والمعرفة يترادفان في المعنى عند جمهور الصّوفية فالأوّل هو اليقين الاعتقادي والأخير هو اليقين الذّوقي فلا يزال نور الإيمان والإيقان يزداد في قلب المؤمن حتى يعطيه الله نور الفُرقان[5] وهو النور الذي يميّز به بين الحقّ والباطل ويكتسب به الفيوضات[6]والأسرار ثم يترقى هذا الفيض القدسي حتى يستولي الحب الإلهي (الإخلاص المحض) على قلب العبد فيرزق برد اليقين حيث يزول الخيال والوهم وتحصل طمأنينة القلب وراحة السرّ فيشاهد بذوقه

([1]) ابن عربي, رسالة إلى الإمام الرازي من مجموعة رسائله, ص 3.
([2]) ابن عربي, كتاب التراجم من مجموعة الرسائل, ص 20.
([3]) ابن عربي, كتاب الكتب من الرسائل الإلهية, ج2, ص 32.
([4]) ابن عربي, فصوص الحكم, ج1, ص 181.
([5]) مصداقا لقوله في سورة الأنفال الآية (إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا)
([6]) وهي المنح الخاصة جمع منحة, ومن المأثور عند الصوفية قولهم بعد المحن المنح أي أنّ الفيض هو ثمرة الجهد.

الباطن الأمور عيانا ويعيش الحضور اليقيني الذّوقي الذي اعتذر الإمام الغزالي عن وصفه وعبّر عنه" بدرجات يضيق عنها نطاق النّطق "[1]إذن فاليقين الاعتقادي علم فيه نسبة عالية من الذّوق بينما المعرفة عين الذّوق وقد تساءل ابن عطاء الله في (الحكم) التي مرّت معنا فقال إحداهما (شتّان بين من يستدل به أو يستدل عليه. المستدل به عرف الحق لأهله فأثبت الأمر من وجود أصله, والاستدلال عليه من عدم الوصول إليه وإلاّ فمتى غاب حتى يستدل عليه؟ ومتى بعد حتى تكون الآثار هي التي توصل إليه؟)[2].

وقد جعل بعضهم العلم أعلى من المعرفة لكون العلم صفة الحقّ والمعرفة صفة العبد ثمّ لكون المعرفة حال مسبوقة بالجهل فالمعرفة محجّة والعلم نعتٌ إلهيّ لذلك فإنّ " المعرفة حضور صورة الشيء ومثاله العلمي في النفس والعلم حضور أحواله وصفاته ونسبتها إليه. فالمعرفة تشبه التصوّر والعلم يشبه التّصديق"[3].

وقد حصر صاحب هذا الرأي علوم المعرفة في سبعة هي:

أ- علم الأدوية (الروحية) وما يحتاج إليه المربي (أي الشيخ الصوفي).

ب- علم الإنسان بنفسه من جهة حقائقه

ج – العلم بالنقص والكمال في الوجود

د – العلم بخطاب الحقّ عباده بالسنة الشرائع

هـ- علم التجلي

و- علم الخيال وعالمه المتصّل والمنفصل

ز- العلم بالأسماء الإلهيّة وهو علم الحقائق ومنه الرّؤيا[4].

ومن الذين وافقوا هذا المذهب ابن قيّم الجوزية [5] أشهر تلاميذ ابن تيمية الذي يرى " أنّ المعرفة تتعلّق بذات الشيئ, والعلم يتعلّق بأحواله فتقول عرفت أباك وعلمته صالحا. ولذا جاء الأمر في القرآن بالعلم دُون المعرفة,

---

([1])الغزالي, المنقذ من الضلال تحقيق د/ عبد الحليم محمود, ص 378.

([2]) ابن عطاء الله, الحكم الحكمة 29, ص 51.

([3]) ابن أنبوجة الشنقيطي, ميزاب الرحمة الربانية, المكتبة الشعبية – بيروت – بدون تاريخ , ص 288.

([4]) المصدر السابق , ص 235.

([5]) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد (691-751هـ) ولد وتوفي بدمشق, له مؤلفات في التصوف منها (مدارج السالكين) و (طريق الهجرتين)

فالمعرفة تشبه ذكر الشيئ والعلم ضدّ الجهل"[1]. وقد سمّى ابن القيم الفروق الخمسة التي توصّل إليها فروقا معنوية بين العلم والمعرفة وهي:

أ- المعرفة تتعلق بذات الشيء والعلم يتعلّق بأحواله.

ب- المعرفة ضدّ الإنكار والعلم ضدّ الجهل.

ج – المعرفة تفيد تمييز المعروف عن غيره والعلم يفيد تمييز ما يوصف به عن غيره.

د – يقال علمت زيدا دون عرفت زيدا وهذا إذا خبرته.

هـ- المعرفة علمٌ بعين الشيء مفصّلا عن سواه بخلاف العلم الذي يتعلق بالشيء إجمالاً([2]).

ثم أقرّ تقسيم الإمام الهروي الأنصاري الصوفي صاحب (منازل السائرين)([3]) المعرفة إلى ثلاثة أنواع:

أ- معرفة الصّفات والنّعوت.

ب- معرفة الذات مع إسقاط التّفريق بين الصّفات والذات.

ج- معرفة مستغرقة في محض التّعريف لا يوصل إليها الاستدلال ولا يدلّ عليها شاهد ولا تستحقّها وسيلة وهي على ثلاثة أركان:

* مشاهدة القرب
* الصّعود عن العلم
* مطالعة الجمع

ثم قال عن هذه المعرفة الأخيرة " وهي معرفة خاصّة الخاصّة"([4])وأردف " ولعمر الله إنّ هذه درجة من المعرفة منيفة ورتبة شريفة تنقطع دونها أعناق مطايا السّائرين فلذلك لا يوصل إليها الاستدلال إنّما هي فضلُ من الفضلُ بيده"[5] وهو قريب من تعبير المُحاسبي الصّوفي في كتاب

([1]) ابن القيم, مدارج السالكين في منازل السائرين, دار الكتاب العربي, بيروت 1972, ج3, ص 337.

([2]) المصدر السابق, ج3, ص 336.

([3]) شيخ الإسلام أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الهروي الأنصاري 396-418هـ) حنبلي المذهب. من مؤلفاته (ذم الكلام وأهله)و (المناجاة) و (منازل السائرين) و (طبقات الصوفية).

([4]) ابن القيم, مدارج السالكين, ج3, ص 366.

([5]) نفس المصدر, نفس الجزء, ص 367.

(العلم) حين قسّم العلم إلى علم الظاهر وهو علم أحكام الدّنيا ثم علم العبادة الباطنة ثمّ أخيرا نوع من العلم هو " بحرٌ لا يدرك غوره وإنّما يعلمه العلماء من أهل الإيمان"[1].

ويؤكّد ترادف العلم والمعرفة في التصوّف الإسلامي الغالب الأعمّ مما كتب الصّوفية العرفانيون. فقد جعل ابن عربي حركة العلم وحركة المعرفة[2] تسيران في فلك روحيّ واحد رغم اختلاف " الأصحاب " [3] في الاصطلاح[4]. أما النّفري فإنّه يقول في (المواقف والمخاطبات) بأنّ علم المعرفة دون المعرفة[5]وأنّ " العلم وطرقاته وصف من أوصاف المعرفة"[6] التي هي " مستقرّ الغايات ومنتهى النّهايات"[7]. أمّا الجيلي صاحب المذهب العرفاني الوجودي فإنّه تناول معنى العلم قال" إنّه أقرب الأوصاف إلى الحيّ كما أنّ الحياة أقرب الأوصاف إلى الذّات. ولهذا كنّى الله تعالى عن العلم الحياة[8]. وأقول – انتهاء :

1- إنّه لا وجود لفصل إستيمولوجي بين العلم (بالمعنى الصوفي) والمعرفة بنفس المعنى بل هما من حيث الدّلالة العرفانيّة الوجودية أمرٌ واحد.

2– إنّ مشكلة الإنسان" معضلة معرفية لا وجودية "[9] كما يقول الدّكتور حامد ناصر أبو زيد.

3 – يعرف " الغنوص"[10]بأنّه " نوع من الذّوق لا دخل للعقل فيه. وشهود للحقّ في القلب استضاءء بنور الله" [1]

([1]) الحارث المحاسبي, كتاب العلم, تحقيق محمد العابد مزالي, الدار التونسية للنشر 1975, ص 159.

([2]) ابن عربي, مواقع النجوم, ص 38.

([3]) نفس المصدر, ص 18, ويعني بالأصحاب الصّوفية.

([4]) قال في ص 18 من نفس المصدر " وتسمى جميع هذه المقامات المعرفة في اصطلاح بعض أصحابنا والعلم في اصطلاح بعضهم".

([5]) النفري , المواقف, ص 97.

([6]) نفس المصدر, ص 217.

([7]) نفس المصدر ص 218.

([8]) الجيلي, الإنسان الكامل, ج1, ص76.

([9]) د/ نصر حامد أبو زيد, فلسفة التّأويل, ص 198.

([10]) الغنوص gnosticism ومعناه مذهب العرفان ويشتق من الفعل to know أي عرف والمعرفة: knowledge والعرفان :gnose ومفهومه العامّ – من حيث تجاوز العقل – يقترب من التصوف المسيحي والروحانية الهندوسية بمختلف مشاربها.

4– من المهمّ أن ننقل بعض كلام ابن سينا[2] حول مفهوم العرفان ومعنى العارف. قال:

أ- العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعنٌ في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصّدق مُنته إلى الواحد ثم وقوف[3]. وحديثه عن مقام الوقوف يصله النّفري الذي جعل الوقفة قصّة المعرفة وبالأمير عبد القادر الجزائري في مواقفه التي هي مشربٌ عرفاني أكبريّ (نسبة لابن عربي).

ب- من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كأنّه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجبّه الوصول. وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فإنها لا يُفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احبّ أن يتعرّفها فليتدرّج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ومن المواصلين للعين دون السّامعين للأثر[4].

ج- العارف ربّما هل فيما يصار إليه فغفل عن كلّ شيئ فهو في حكم من لا يكلّف. وكيف والتّكليف لمن يعقل التّكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته إن لم يعقل التّكليف.

([1]) د/ محمد جلال شرف, دراسات في التصوف الإسلامي, ص 157.

([2]) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا (370هـ / 428هـ) فيلسوف وطبيب أشهر كتبه (القانون في الطب). وقد كتب استكمالا لمذهبه العقلي في التصوّف النظري كتبا أهمّها (أسباب حدوث الحروف)و (الإشارات والتنبيهات)

([3]) ابن سينا, الإشارات والتنبيهات, تحقيق سليمان دنيا, الطبعة الثانية, دار المعارف بمصر 1968, القسم الرابع, ص 98.

([4]) نفس المصدر, ص 100.

جلّ جناب الحق عن أن يكون شريعة لكلّ وأراد أو يطلّع عليه إلاّ واحد بعد واحد[1]. ويعني بالواحد القطب وهو "رأس العارفين"[2].

أنقل بعد هذا ببعض التحليل مثالين من صميم الملاحظة العلمية حول حقائق وطيدة الصّلة بالتصوّف الإسلامي.

([1]) المصدر السابق , ص 109.

([2]) أورد هذا الشرح ابن خلدون بعد نقله جملة ابن سينا, المقدمة, ج2, ص 592. ثم نقده بعد ذلك.

والمثالان فيهما نقلة من السّيميولوجي إلى الإبستيمولوجي أو هُما البعد الإبستيمولوجي لحقائق متصّلة بالسّيمياء الصّوفية. أمّا المثال الأوّل فجسّده جيّدًا كتاب (التصوف والباراسايكولوجي)[1] للدكتور عبد الستار عزّ الدين الراوي وفيه حاول المقاربة بين بعض الكرامات المذكورة في كتب التصوف أو الشائعة بين الصوفية والظواهر النفسيّة الفائقة.

تناول الباحث مثلا ظاهرة " الاستشفاف "[2] الذي يعني القدرة على رؤية الأشياء والحوادث خارج نطاق البصر التّقليدي وراء الحواجز والجدران " إلى مدى يصل أبعد من نصف الكرة الأرضية "[3] وقابله بالتجلي الصوفي وضرب له مثلا بصبي للشيخ أبي مدين شيخ ابن عربي([4]).

كما تناول التحريك النفسي (psycho kinesis) بتعبير واضعه جي بي راين الذي هو " التأثير المباشر للعقل على منظومة ماديّة بدون توسّط أي طاقة فيزيائية معروفة"[5] وقابل هذه الظاهرة بفعل الصّوفي في حال التّجريد[6]وضرب أمثلة لمشاهير من الصوفية كالسّهروردي وعلي بن وهب إلخ...

ثم تناول استحضار الأشياء وهو "استدعاء شيئ من مكان بعيد والقدرة على تحريك شيئ من مكان إلى آخر"[7] وبعد أن ضرب له مثلا بالشاهد القرآني (**قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنْ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ**)[8] ضرب أمثلة أخرى من أفعال لأبي يزيد البسطامي وطنطاوي جوهري[9]. وأكّد وجود الظاهرة ما نشره زولز سنة 1932 في بحث لفائدة الجمعية الأمريكية للأبحاث الفيزيائية حيث أثبت " ظاهرة اختفاء وظهور المادّة"[10].

([1]) د/ عبد الستار عز الدين الراوي, التصوف والباراسايكولوجي (مقدمة في الكرامات الصوفية و الظواهر النفسية الفائقة), المؤسسة العربية للدراسات والنشر, الطبعة الأولى, عمان 1994.

([2]) سمّاها " الجلاء البصري " أيضا ومعناها أن يشفّ الإنسان فيدرك المغيبات أو الأشياء البعيدة جدا.

([3]) المصدر السابق, ص 59.

([4]) المصدر السابق , ص 60.

([5]) نفس المصدر, ص 65.

([6]) نفس المصدر, ص 67/66.

([7]) نفس المصدر , ص 68.

([8]) سورة النمل الآية 40.

([9]) الشيخ طنطاوي جوهري 1870- 1940م – أحد رواد الدراسات الروحية بمصر.

([10]) الراوي, التصوف والباراسايكولوجي, ص 72.

أمـا التنبـؤ بالمـستقبل كظـاهرة باراسـايكولوجية فقابلـه بالكـشف (le dévoilement) عند الصّوفية وأكّد وجوده وضرب عليه أمثلة عديدة عند غير المـسلمين ثـم عنـد أكـابر الـصّوفية كالإسـكندراني والـسّعدي وابـن عـصيفير والعريان([1]).

وكذلك ظاهرة التخاطر (Telepathy) وهو " إرسال الأفكار واستلامها عند طريق الذّهن"([2]) ويقابله مصطلح الهاتف عند الصوفية ونقل لـه شـاهدا مـن كلام أبي حامد الغزالي([3])عند ذلك.

ثـم انتقـل إلـى ظـاهرة أخـرى هـي الإبـراء الروحـي (psychic healing)قال" توجد طاقة حيوية شافية في الجسم الإنساني تتفاوت قوتها حسب هالتـه وذبذباتـه واستقطابه يدعوها اليوغيون بـــ (البرانا) فيمـا كـان المـصريون القدماء يسمونها (ألكا) أما الصينيون فيسمونها (تسي)[(4)].

وقد وجدتُ أن الدكتور عبد الحليم محمود ينقل عن رونـي غينـون أنهمـا تمسى(الطاو - سي) وأنّها العنصر الخامس أي (القوة السابحة) ونقل عن غينون قوله"إذا رجعنـا إلـى الحـالات النّفسية نقرر أن الإنسان فـي هذه الحـالات يحـاط بقوى فعالة مختلفة ألطف من تلك التـي فـي عـالم الجسم والحسّ ولكنّ بعضها ربما مشابها لقوى مثل الكهرباء[(5)] والإبراء الروحي- الذي هو فرعٌ من معجزة عيسى عليـه الـسلام – هـو فـي الـدوائر الـصوفية نـابع مـن البركـة التـي للـذاكر الطاهر ويعدّ كرامة للصوفي.

والحق أن جملة هذه الأمثلة التي تشهد لها ملاحظة العلم تدل على أمرين وإن كانت التفسيرات العلمية في مجال علم النّفس قد وضعتها ضـمن دائـرة مـا وراء السّيكولوجي ولم تجد لها تفسيرا علميا:

1– أمـا الأمـر الأول فوقوعهـا فـي طـور خـارج مـدار العقل ومحيطه.

2– أما الأخير فكونهـا لا تخضع لقـانون المـادة ولـهذا سـماها صـاحب البحـث تـسمية فيهـا بعـض طرفـه هـي "ميتافيزيـاء

([1]) نفس المصدر , ص 79.
([2]) نفس المصدر, ص 80.
([3]) نفس المصدر , ص 81.
([4]) نفس المصدر, ص 83.
([5]) د/ عبد الحليم محمود, المدرسة الشاذلية, ص 319.

الكرامات"[1].ليتناول بعدها " سيمياء السعادة"[2] التي تنفعل لها حقائق الأشياء المادية وضرب لها أمثلة عديدة من عوالم التصوف لا أحبّ الوقوف عندها لأنها ليست المقصودة من هذا الطّرح. وأختم هذه الوقفة بتعليلين من دائرة التصوف الإسلامي:

1– يرى الدكتور عامر النجار أن النفس وقد ملك عليها ذكر الله كل سبيل تصبح في حالة غيبة تفارق بها البدن وتصعد إلا الملأ الأعلى حيث تتصل ببارئها ويصير البدن كأنه خلوٌ من الحياة فلا يحسّ ما يولده أكل النار وازدراد الأفاعي والطّعن بالمدي[3] من الآلام[4].

2 – أما ابن عربي فإنّه ذكر اجتماع النبي و الولي (أي الصوفي بمفهومه) في ثلاث هي:

أ- العلم اللّدني

ب- رؤية الخيال في اليقظة

ج – الفعل بالهمّة([5])

ومعنى الفعل بالهمّة انفعال الأشياء للصوفي استجابة لقوة باطنة فيه أي التّأثير في الأشياء دون وسيط مادي ظاهر. وكلا التفسيرين يفتح بابا للبحث العلمي المنصف.

أما الموضوع الثاني- والأخير – في مجال النّقلة من السّيمولوجي إلى الإبستيمولوجي فيتعلق بالعلاقة الحرفية العددية بواحد من أكبر اكتشافات العلم المعاصر وأعني ما يمسى الـ (A.D.N).

يعرف (A.D.N) اختصارا بأنّه خلاصة كروموزومات النواة الخلوية([6]). ولكلّ طائن حي نواة خلوية تختلف عن نواة غيره وهي واحدة سواء تعدّدت خلايا الكائن أو كان ذا خلية واحدة. وبفضل النواة الخلوية (A.D.N) يمكن معرفة الكائن المتحلل ولو مضت عليه قرون من الزمن. وقد

([1]) د/ الراوي التصوف والباراسيكولوجي, ص 87.

([2]) نفس المصدر , ص 95.

([3]) المُدى جمع مدية وهي السكين الكبيرة.

([4]) د/ عامر النجار , الطرق الصوفية في مصر , ص 67.

([5]) ابن عربي, كتاب التراجم من مجموعة الرسائل, ص 39.

([6]) Acide desoxyribo nucléique :A.D.N

D.N.AM: dans la terminologie anglo-saxonne constituant l'essentiel des chromosomes du noyau cellulaire (Larousse p.16)

ساهم اكتشاف الـ (A.D.N) في البحاث المتصلة بالتاريخ والآثار والأقوام والإجرام, وشكلُ الـ (A.D.N) واحد في جميع الكائنات الحيّة وهو هذا :

أما عن علاقة (A.D.N) بالحرف والعدد فهذا بسطها.

إننا نقرأ في السورة الثلاثين من القرآن وهي سورة (الروم) قوله تعالىثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّ{**اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**}([1])وهي الآية الحادية عشرة من السورة المذكورة .

ثم نقرأ في السورة التي تليها وهي سورة لقمان قوله تعالى (**هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ**)([2]) وهي الآية ترتيبها أيضا هو الحادي عشر.

والمتأمل يجد أن الآيتين تتحدثان عن الخلق بدءً وإعادة ثم تحدّي غير الله أن يأتي بمثل هذا الخلق.

والسياق الوارد قبلهما يمهد للحديث عن مظهر من مظاهر الإعجاز الإلهي في الخلق بجميع مظاهره .

([1]) سورة الروم الآية 11.

([2]) سورة لقمان الآية 11.

فــإذا نحــن أخــذنا العــدد (11)الــذي يناســب تــرقيم الآيتــين وبحثنــا حاويته(matrice)([1]).حصلنا على الجدول التالي:

1/11	**090**	**909**	**090**	**909**	**090**	**909**	**090**	**909**	**090**	**909**
2/11	**181**	**818**	**181**	**818**	**181**	**818**	**181**	**818**	**181**	**818**
3/11	**272**	**727**	**272**	**727**	**272**	**727**	**272**	**727**	**272**	**727**
4/11	**363**	**636**	**363**	**636**	**363**	**636**	**363**	**636**	**363**	**636**
5/11	**454**	**545**	**454**	**545**	**454**	**545**	**454**	**545**	**454**	**545**
6/11	**545**	**454**	**545**	**454**	**545**	**454**	**545**	**454**	**545**	**454**
7/11	**636**	**363**	**636**	**363**	**636**	**363**	**636**	**363**	**636**	**363**
8/11	**727**	**272**	**727**	**272**	**727**	**272**	**727**	**272**	**727**	**272**
9/11	**818**	**181**	**818**	**181**	**818**	**181**	**818**	**181**	**818**	**181**
10/11	**909**	**090**	**909**	**090**	**909**	**090**	**909**	**090**	**909**	**090**

تعطينا قاطعة (diagonale)هذا الجدول المعشّر الأعداد التالية:

0 9 0
8 1 8
2 7 2
6 3 6
4 5 4
4 5 4
6 3 6
2 7 2
8 1 8
0 9 0

وبرصدنا للتتابع لهذا الجدول نحصل على:

([1]) La matrice de l'inverse du chiffre 11 veut dire: (1/11- 2/11 – 3/11 – 4/11 – 5/11 – 6/11 – 7/11 – 8/11 – 9/11 – 10/11)

0 9 0
8 1 8
2 7 2
6 3 6
4 5 4
4 5 4
6 3 6
2 7 2
8 1 8
0 9 0

وهو شكل الـ (A.D.N) للكائنات الحيّة ([1]).

والأعداد المحصّل عليها (090)(818)(272)(636)(454)هي الرموز الحسابية لمكونات الوجود في علم الكيمياء:

090 = الهيدروجين

818 = القانون الذي تكونت بموجبه العناصر الكيميائية

272 = مجهول

636 = أصغر جزء في الكون أي الكواركز ونقيضه [2]

454 = مجهول [3][4].

والجدول المعشر هو نتيجة $\frac{1}{11011}$ التي هي

0.000090818272636454636272818090

والتي تعطي كتابتها شكل الـ (A.D.N) عند الكائنات الحية.

ثم إنّنا إذا رتّبنا حروف الهجاء ألفبائيا كان معنا الجدول التّالي معلّما رقميّا([1]).

([1])structure similaire aux A.D.N des êtres vivants dont le fonctionnement est si complexe: de la biosynthèse de l' A.R.N à l'aboutissement des protéines exigés.

([2]) Quarks et anti – quarks (muon –gluon…)

([3]) مجهول ولكن يفترض أنّ له علاقة بقانون الاستنساخ (clonage)

([4])N.GLINKA, chimie générale, éditions M.I.R 110 GSP Moscou 1981.Tom 1.

أ	ب	ت	ث	ج	ح	خ	د	ذ	ر	ز	س
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
ش	ص	ض	ط	ظ	ع	غ	ف	ق	ك		
13	14	15	16	17	18	19	20	21	22		
ل	م	ن	هـ	و	ي						
23	24	25	26	27	28						

فإذا أخذنا قوله تعالى (آلم)([2]) الذي افتتحت به (سورة الروم) وجدنا القيمة العددية التالية:

الألف:1

اللام:10

الميم:11

فإذا قسمنا رقم الآية في الترتيب على الحاوية (Matrice) كان معنا:

$$\frac{1}{11011}$$

وهي نفس النتيجة التي توصّلنا إليها ونفس الجدول المعشّر وكذا الشّكل الهيكلي

للـــ (A.D.N) عند الكائنات الحيّة.

إنّ اكتشاف آية (سورة لقمان) يعود إلى كاتب هذه الأطروحة أمّا اكتشاف آية (سورة الروم) فيعود إلى الصّديق المتصوّف الصدّيق سعد وهو باحث في الرياضيات له اشتغال خاص منطبع بالتصوّف بالعلاقة بين العدد والحرف والحقيقة الوجودية.

وقد أفادني كثيرا في فهم بعض المسائل الكيميائية والرّياضية المتّصلة باهتماماتي الخاصة بعلم الحرف, وله يعود كل الفضل والحقّ في اكتشاف هيكل (A.D.N). وهو يواصل أبحاثه حول ثلاث مسائل هي :

أ - مبطل السّلاح أو نقيض السلاح أو الغشاء المغناطيسي([3]).

([1]) أي با لقيمة العددية البسيطة

([2]) سورة الروم الآية 1.

([3])**Le bouclier magnétique**

ب- نقل المادة([1]).
ج- طيّ الأرض ([2])
وهي ظواهر تبدو باراسايكولوجيّة في التّصنيف العلمي الحالي. قال فإذا نحن توصّلنا إلى المفاتيح العددية أمكننا فعلها. بل إنّه من الممكن فهم ما هو أبعد من ذلك.
وقد نقل الأستاذ عبد الباقي مفتاح صاحب كتاب (مفاتيح فصوص الحكم) الذي مرّ معنا في الباب الأوّل مصفوفة معشّرة بأسماء الله الحسنى من (منبع) الإمام البوني . ووجد فيها إعجازا عدديا مرتبطا بالحرف أثبته في بحث قصير غير مطبوع قال في صفحته الثالثة " ولا بدّ من الإقرار بأنّ وضعها كان عن طريق الكشف العرفاني والعلم المقدّس الموهوب المتعلّق بالقوى الرّوحية دون ارتباط بالفكر أو القوى العقلية والعلم الظّاهر"([3]).
إذن لا بدّ على الباحثين في السّيماء عند الصّوفية المسلمين أن يتيقّنوا أنّ كثيرا من المباحث المتصّلة بالحرف والعدد ليست مغاليق يتعذّر فهم بواطنها, بل إنّ القراءة المتبصرة المنصفة ستكون عونا لمن باشرها للاهتداء إلى حقائق في ثمرة الصّفاء الذي كان عليه أصحابُ هذه الألغاز, وسيدفع هذا اللّون من المبحث إلى إفادة العلم المعاصر ببعض الحقائق عن سموّ المعرفة في الإسلام.

([1]) le télétransport
([2]) la téléportation
([3]) عبد الباقي مفتاح, بحث في ثماني صفحات حول مصفوفة البوني, ص 3.

أحبّ بعد هذا أن أقف مع الأداة الأساسية للعلم والفلسفة وهي العقل لفهم موقع هذه الأداة داخل المعرفة الصّوفية.

إنّ الثابت عند كلّ من له دراية بالتّجربة الصّوفية أنها ذوقية وهذا ما يجعلها ذاتية, وهذا هو الاختلاف الأوّل بين طبيعة العقل وطبيعة الذّوق الصوفي. ثم هي تجربة متعالية أي متصّلة بالماوراء (الله-الملأ الأعلى-عالم النّور-عالم الأرواح إلخ...)وأحكامها وأقوالها فيما يتعلّق بهذا الماوراء أحكام وأقوال من عاينه وعايشه. وهذا بخلاف أحكام العقل في هذا المجال فإنّه وإن حاول التّعالي كما في فلسفة إيمانويل كانط(E.Kant)([1]),مثلا فإنّ أحكامه لا تعدو التحسّس في هذا المجال. بالإضافة إلى هذا فإنّ العقل يصوغ قوانينه وأحكامه (أي وصفه) للأشياء صياغة واضحة(معقولة) بخلاف التّجربة الصّوفية فإن وصفها مبهم ملغز كما رأينا في باب المصطلح. وهو لغة قائمة بذاتها لا يفهمها إلاّ أربابها.

إنّ هذه الفروق الأساسية تجعلنا نبوح بنتيجة أولى لهذا المبحث وهي كون العقل ليس أداة المعرفة الصّوفية.

ونستطيع أن نتبيّن هذه الحقيقة من خلال مسئلتين أساسيتين هما:

أ- حدّ العارف الصّوفي كما وضعه الصّوفية أنفسهم

ب- أحكام الصّوفية على العقل من خلال ما دونه أكابرهم

إنّ هذا العمل هو صميم الوصف العلمي الموضوعي للمنهج عند الصّوفية.

فإذا استطعنا إثبات قصور العقل كما جاء في عنوان هذا الفصل فقد أثبتنا بصورة قطعية ذاتية هذا المنهج وبالتالي انتقلنا دون كبير اعتراض إلى الأدوات البديلة المستخدمة في المنهج الذّاتي عند المتصوّفة.

([1]) إيمانويل كانط(1724-1804) فيلسوف مثالي ألماني.أسّس الفلسفة النقدية, قضى حياته في التأمّل والكتابة.كتب (نقد العقل المحض) (نقد العقل العملي)و (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق)...

إنّ غاية الصّوفي هي معرفة الله. وهذه المعرفة هي نهاية الطّريق الصّوفي ويتطلّب الوصول إليها قطع المقامات. فإذا اجتازها السّائر صار عارفا بالله. وقد وضع الشيخ زرّوق قاعدتين لتوضيح شأن العارف:

أ- إنّ حديث الإحسان([1])ينقسم إلى شطرين: الشطر الأول (أن تعبد الله كأنّك تراه) وهو رتبة العارف([2]). والشطر الأخير (فإن لم تكن تراه فإنّه يراك)([3])وهو رتبة من هو دون العارف([4]).

ب - يرى الشيخ زروق أنّ للعارف لسانين, فإن تكلّم بلسان العلم نظر في كلامه بالأصلين الكتاب والسنّة " وإذا تكلّم من حيث الحال سلّم له ذوقه إذ لا يوصل إليه إلاّ بمثله فهو معتبر بوجدانه"([5]).

والقاعدة الأخيرة تتحدّث عن الحال الذي يدور بين شطري القاعدة التي قبلها. وما أحسن وصف ابن القيم لحال العراف حين صوّره ببدوّ الشاهد وفناء الشواهد وانحلال العلائق وانقطاع العوائق([6]).وهو نفس المعنى الذي ساقه الجنيد حين سئل عن العراف فأجاب: لونُ الماء لون إنائه([7]) يعني أنه بحكم الوقت والحال, وبعلّق القشيري على هذا الوصف البليغ المختصر"بلمعة لمعت بلسان مأخوذ عن التّمييز المعهود ولفظة جرت على هالك مفقود"([8]).

إنّ النّاس في درجات معرفتهم بالله أربعة أصناف:

أ - رجل جعله الله مكفوفًا لا يبصر شيئا وهو مظهر قوله تعالى (**وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا**)([9])

ب - رجل جعل الله عقله بصيرا ينظر بنور الفطنة إلى الوعد والوعيد.

ج – رجل جعل الله قلبه بصيرا ينظر بنور اليقين إلى لطائف صنعه وكمال قدرته.

([1]) رواه البخاري عن طريق عمر بن الخطاب رضي الله عنه.
([2]) زروق, قواعد التصوف, القاعدة 56ص33.
([3]) الشطر الأخير من حديث الإحسان.
([4]) زروق, نفس المصدر القاعدة والصفحة.
([5]) نفس المصدر, القاعدة 39ص22.
([6]) ابن القيم, مدارج السالكين, ج3, ص 337.
([7]) القشيري, الرسالة , ص142, وابن القيم مدارج السالكين, ج3, ص 342.
([8]) القشيري, الرسالة , ص 143.
([9]) سورة الإسراء الآية 72.

د – رجل جعل الله سرّه بصيرا ينظر في كلّ الأوقات بنور المعرفة([1]).

فإذا أدرك العبد رتبة المعرفة دلّت عليه ثلاث علامات:

أ - لا يطفئ نور معرفته نور ورعه

ب - لا يعتقد باطنا من العلم ينقضه عليه ظاهر منه

ج- لا تحمله النّعم على هتك محارم الله([2]).

فهو إذن " ذو بصيرة منيرة "([3])قد جمع الله له بين " نار الخشية ونور المعرفة"([4])فإذا امتزجت نار الخشية ونور المعرفة " ظهر صفاء الحق للعبد فتلاشت الأنانية([5])وبقيت الألوهية كما في الأزل"([6]). وهذا هو معنى البقاء بالله الذي عبّرت عنه رابعة حين سئلت عن علامة كمال العارف فقالت: علامة ذلك احتراقه بحبّه لربّه وأن يكون مستغنيا بالمعطي عن العطاء وبالمكوّن عن الكون مستغرقا في بحار السّرور([7]).

وقد فسّر الرّفاعي قوله تعالى(**فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ**)([8])بأنّ الناس في باب المعرفة منهم من يمشي على قدم الافتقار والاضطرار ومنهم من يمشي على قدم الاعتبار والانكسار ومنهم من يمشي على قدم الافتخار([9]). ومن هؤلاء " خواص أهل المعرفة من أولي اليقين عرفوه به سبحانه فوقفوا متمكّنين"([10]).

والعارفون عنده على أصناف فمنهم من عرف الله بالقدرة فخافه ومنهم من عرفه بالفضل فأحسن الظنّ به, ومنهم من عرفه بالمراقبة فأحسن الظنّ به,

---

([1]) الرفاعي, حالة أهل الحقيقة مع الله, ص 178.

([2]) القشيري, الرسالة, ص143, واللمع للسراج, ص 61.

([3]) ابن عطاء الله, لطائف المنن, ص 159.

([4]) الرفاعي, حالة أهل الحقيقة مع الله, ص 75.

([5]) يقصد إنيّة العبد

([6]) هذا معنى البقاء الذي يعقب الفناء فلا وحدة ولا حلول كما قد يتبادر إلى ذهن من لم يطلع على السّياق, الرفاعي, المصدر السابق , ص 75.

([7]) نفس المصدر, ص 56.

([8]) سورة فاطر الآية 32.

([9]) الرفاعي, حالة أهل الحقيقة مع الله, ص 48.

([10]) نفس المصدر, ص 45.

ومنهم من عرفه بالعظمة فاعتقد الخشية, ومنهم من عرفه بالكفاية فاعتقد الافتقار, ومنهم من عرفه بالفردانية فاعتقد الصّفوة, ومنهم من عرفه به فاعتقد الوصلة([1]) وهذا الأخير أعلاها شأوًا لأنّه بلغ مقام الكمال نصار " غريبا في ا\الأكوان "([2])لأنّها تمثّل السّوى وهو أعظم حجاب عن الحقّ, وقد نبّه الغزالي إلى أنّ منهم من صارت له هذه الحال عرفانًا ومنهم من صارت له ذوقا وحالا وانتفَت عنه الكثرة بالكليّة فاستغرق" بالفردانية المحضة وذهبت عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه"([3])فالصّنف الأوّل هم أرباب السّلوك والصّنف الثاني هم أرباب الجذب الذين خرجوا من طور الصّحو إلى طور السّكر, وقد عذرهم الغزالي لأنّهم"سكروا سكرًا وقع دونه سلطان عقولهم"([4])ثم ذكر بعض شطحاتهم ليعلّق بعدها"بأنّ كلام العشاق في حال السّكر يطوى ولا يحكى"([5]).

لقد كرّر الغزالي فكرة زوال العقل وذهابه ليؤكّد ذاتية النّهج الذّوقي الذي اختطّه الصّوفية لأنفسهم والموصل إلى المعرفة بالله. وهي حال نفي السِّوَى وإثبات القرب التي وصفها في (روضة الطالبين وعمدة السّالكين)بأنّها حالٌ تذهب فيها الإثنينية وتستحيل البينيّة([6])فإن نطقت فبأذكاره وإن نظرت فبأثواره"([7])تصديقا لحديث بي يسمع وبي يبصر([8]), فمن انكشف له شيئ بطريق الإلهام في القلب من حيث لا يدري فقد حصّل بعض المعرفة بالطّريق([9]).

فكلّ الكمالات إذن منطوية في مقام المعرفة وهناك " فريق معرف الفيلسوف ومعارف الصّوفي فإنّ الأول منشأ معارفه الفكر. ويشترك معه الصّوفي في تلك لكن هذا الأخير يختصّ بالفيض القدسي الذي لا دخل للفكر فيه([10]).

([1]) نفس المصدر, ص 43
([2]) الشعراني , الأنوار القدسية, ج1, ص 10.
([3]) الغزالي, مشكاة الأنوار, ص 18.
([4]) نفس المصدر, نفس الصفحة.
([5]) نفس المصدر, نفس الصفحة.
([6]) الغزالي, روضة الطالبين, ص 12.
([7]) نفس المصدر , ص 13.
([8]) جزء من حديث قدسي طويل صحيح.
([9]) الغزالي, إحياء علوم الدين, ج3, ص 25.
([10]) محمد الحافظ التجاني, أهل الحق العارفون بالله السادة الصوفية, الطبعة الثانية, دار الطباعة الحديثة, القاهرة 1963.

ومفاد هذا الكلام أنّ الفيض العرفاني طورٌ بعد طور العقل بل متجاوزٌ له. فالمعرفة إذن هي منتهى العقول والقلوب"وغاية ما تبلغ حالات الأولياء لأنّ ما وراء ذلك مختص بالأنبياء والرّسل.

فبداية النبي نهاية الوليّ"([1]) وإن اشترك الاثنان في العلم اللدني ورؤية الخيال في اليقظة والفعل بالهمّة ([2]) كما سبق أن ذكرنا, ويعجبني في هذا السّياق قول الرفاعي إنّ المعرفة من العبد والتعريف من الله تعالى([3])فالبداية اصطفاء والنهاية فضل والفضل كلّه بيد الله.

وهذه قمّة التفويض الصّوفي, ويعلّق ابن عربي على ألوان الفيض التي تكون للعارف فذكر أوصافها التي تكون إلهية أو ربّانية أو قدسيّة ثم عقّب " المعرفة أن تعرف ما أنت عليه وما هو عليه"([4]).

نستطيع إذن بعد هذه الوقفة القصيرة مع العارف الصّوفي أن نقول مطمئنين إنّه السّالك طريق الحقّ تعالى بعد تجاوز طور العقل والولوج إلى عالم النّور والقلب.

هل يعني هذا أنّ الصوفية نبذوا أداة العقل ظِهريّا؟ أم أنّهم استعبدوه لقصوره عن الغاية التي ينشدونها؟

إنّ منهج التصوّف منهج غير عقلي في جانبه العرفاني, فهو قائم على حياة الذّوق للوصول إلى معرفة الله التي هي موضوع السّير الصّوفي كلّه. وسؤالنا: ما هو موقع العقل في المعرفة الصّوفية؟ أو ما هي قيمة العقل في منظومة العرفان الصّوفي؟

جواب هذا السؤال فيما يلي:

إذا كان الحكم على الشيئ فرعًا عن تصوّره فحريّ بنا أن نفهم معنى العقل عند الصّوفية ثم نسوق بعد ذلك موقفهم منه.

يقول الغزالي إنّ العقل " منبع العلم ومطلعه وأساسه العلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة"([5]) ثم يتساءل: كيف لا يُشرف ما هو وسيلة السعادة في الدنيا والآخرة ؟([6]) أمّا عن حقيقة العقل الغيبية فيقول"اعمل أنّ هذا من علم المكاشفة فلا يليق ذكره بعلم المعاملة"([7]).

([1]) عبد القادر الجيلاني, الغنية, دار اللباب, دمشق دون تاريخ , ج2, ص 162.
([2]) ابن عربي, التراجم من مجموعة رسائله, ص 39.
([3]) الرفاعي, حالة أهل الحقيقة مع الله, ص 33.
([4]) ابن عربي, كتاب الإعلام بإشارات أهل الإلهام من مجموعة رسائله, ص 5.
([5]) الغزالي , الإحياء, ج1, ص 99.
([6]) نفس المصدر,نفس الصفحة.
([7]) نفس المصدر, ص 100.

إنّ العقل يمثّل المعرفة النظرية التي هي عماد المعرفة الأولى التي هي معرفة الله([1]) وبفضل العقل يتلمّس الإنسان معالم التّوحيد في هذا الوجود([2]).

والعقل يطلق بالاشتراك على أربعة معان:

أ- الاسم الذي يفارق به الإنسان سائر البهائم ويستعدّ به لقبول العلوم النظرية.

ب- العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات المميّز.

ج – العلوم المستفادة من التجارب

د- " أن تنتهي قوّة تلك الغريزة إلى أن يعرف الإنسان عواقب الأمور ويقمع الشهود الدّاعية إلى العاجلة "([3])ففي هذه الحال يسمى"عاقلا"([4]).

([1]) **د/ عامر النجار, لتصوف النفسي, دار المعارف بمصر, دون تاريخ , ص 112.**

([2]) **د/ عناية الله إبلاغ الأفغاني, جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام, الطبعة الأولى, الدار المصرية اللبنانية, القاهرة 1987, ص 266.**

([3]) **الغزالي , الإحياء, ج1, ص 102.**

([4]) **نفس المصدر, نفس الصفحة.**

وقد نقل هذا التقسيم بحرفيته صاحب (التصوف النفسي)([1])واعتمده. ويرى الغزالي أنّ العقل الأول هو الأسّ والثاني أقرب العقول إليه والثالث فرع عنهما والرابع هو " الثمرة الأخيرة والغاية القصوى"([2])فالأولان بالطبع والأخيران بالاكتساب([3]).

وقد صاغ الدكتور عناية الله في كتابه عن جلال الدين الرومي هذه العقول بصيغة تفيد نفس التّقسيم وتؤكّده فتحدّث عن:

أ- العقل الهيولاني وهو استعداد محض

ب - العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات وبعض الجزئيات

ج - العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات

د - العقل المدرك للنظريات بحيث لا تغيب عنه([4]).

ثم تساءل بعد ذلك"هل الكسب العلمي يحصل للإنسان بحال تصير مشاهدة المعقولات ملكة له فتكون كالبرق اللامع أم لا"([5])أي هل يصبح العقل مشرقا فينتقل من حال التجريد النظري المحض إلى حال تحصيل عامل فوق العقل وهو النّور؟وهذه مرحلة وسيطة بين العقل وعالم النّور أي عالم المعرفة كما وصفها الصّوفية.

وقد جعل الصّوفية للعقل خمسين من الأعوان منها الفراسة والإنابة والحفظ والقناعة والتفكّر والعبرة إلخ...فقالوا" إنّ من بين هؤلاء الأعوان من يمثّل ملكات الإدراك البدني مثل الذّهن والفهم والبصر والحفظ..ومنها ما يمثّل الحكمة بمذاهبها المختلفة"([6]).

وجعلوا الفكرة – وهي ثمرة العقل المشرق – "سراج القلب فإذا ذهبت فلا إضاءة له"([7]). إلاّ أنّ هذه الفكرة التي هي "فكرة أهل التّصديق والإيمان"([8]) هي دون " فكرة أهل الشهود والعيان"([9])لأنّ الأولى تعين القلب

([1]) د/ عامر النجار, التصوّف النفسي, ص 109/108

([2]) الغزالي, الإحياء, ج1, ص 102.

([3]) نفس المصدر , نفس الصفحة.

([4]) د/عناية الله, جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام, ص 270.

([5]) نفس المصدر, نفس الصفحة.

([6]) د/ عامر النجار, التصوف النفسي, ص 155.

([7]) ابن عجيبة, إيقاظ الهمم, ص 541.

([8]) نفس المصدر , نفس الصفحة.

([9]) نفس المصدر, نفس الصفحة.

في سيره " في ميادين الأغيار"([1])أمّا الثانية فهي "سير الرّوح في ميادين الأنوار فتتقلب الدلائل مدلولات والغيب شهادة"([2]) وهو المعنى الذي لم يتجاوزه الدكتور عناية الله حيث تحدّث عن " العقل الجزئي والعقل الأوّل "([3]),معتبرا العقل الأوّل "مظهرالإرادة الحق"([4]).

إنّ هذا الوصف للعقل ومراتبه وعظيم منزلته لا يؤهله لأن يكون أداة للمعرفة الصوفية, خاصّة إذا لم يكن مستضيئا بنور الإيمان([5]). وفي كلّ الأحوال " هذا العقل العظيم لاشأن له بالمساتير والملإ الأعلى وكشف المحجوب الرّوحي ومعارج القدس ومنازل الأرواح |لأنه سيقف عاجزًا لا يجد جوابا"([6]).

والحق كما يتضّح وَهُم يمجّون الذوق قد نعتوا العقل بالعجز والقصور كما يتضّح فيما يستقبل من سطور.

لقد ذكر الصّوفية للعقل حدًّا لا يتجاوزه تبدأ بعده رحلة المعرفة الحقّة بالله. فعلى حدّ العقل (تدبير مصالح الوجود الإنساني) تجري أمور العقلاء" وعلى حدّ الإيمان تجري أمور بعض المنتمين إلى الله أصحاب الأحوال والأوامر الإلهية والخواطر المستقيمة الربانية"([7]) فمن قيّد الطلب- أي طلب المعرفة – بصورة معقولة فإنّه خير كثير([8]). ولهذا نجد جلال الدين الرومي يستدل العقل بالعشق باعتباره الأول" سدًّا عظيما ومانعا في الطريق"([9]) إلى معرفة الله. ومتى ظنّ العبد أنّه بالعقل يصل فقد وكله الله لما اعتقده([10]).

ويرى صاحب (الفتوحات المكيّة)أنّ الشيخ الصوفي متى ترك مريده يستدل عليه بالمعقولات ويجنح إلى استخدام عقله في النظريات فقد"خانه في

([1]) نفس المصدر, نفس الصفحة.
([2]) نفس المصدر نفس الصفحة.
([3]) د/ عناية الله, جلال الدين الرومي, ص 268.
([4]) نفس المصدر, نفس الصفحة
([5]) د/ عامر النجار, التصوف النفسي, ص 110.
([6]) د/عامر النجار, الطرق الصوفية في مصر, ص 17.
([7]) ابن عربي, كتاب المسائل من مجموعة الرسائل, ج2, ص 34.
([8]) ابن عربي, كتاب الجلالة, ص 11.
([9]) د/ عناية الله, جلال الدين الرومي, ص 220.
([10]) ابن عربي, كتاب التراجم, ص 2.

التربية"([1])لأنّ " الفكر عليه حرام"([2])ولأنّ المريد "لا ينبغي له الكلام إلا فيما شاهده وعاينه"([3])ومثل هذا الاستخدام للعقل من قبل المريد جزاؤه الطّرد "لأنّه يفسد عليه(أي على الشيخ) بقيّة أصحابه"([4]).

وقد شبّه الصّوفية العقل تارة "بالحيّة والعقرب"([5])وأخرى " بالذباب"([6]), في الحالة ألأولى بسبب سيره تبعا لأوامر النّفس وفي الحالة الأخير"لجريه وراء الجدل والبحث وطلب النقاش والفحص"([7]).بل إنّ صاحب (الميزاب) ينعى على العقل غروره حين"يتخيّل أنّه صاحب دليل إلهي وإنما هو صاحب دليل فكري, فإنّ الدليل الفكريّ يمشي به حيث يريد, والعقل كالأعمى بل هو أعمى عن طريق الحق"([8])ولا فائدة منه غير"دفع سلطان الشهوة"([9]).ويبلغ الحدّ بأحد المعاصرين وهو الدكتور عبد الحليم محمود في تحقيقه للمنقذ أن يرى أهّه" لا فرق مطلقا بين ذهن العبقري الفذّ وذهن الجاهل الغبي في أنّ كليهما يعتمد على الواقع المحسّ في تصوّره وتخيّله"([10])بل إنّ الدكتور أبو العلا عفيفي يتساءل في مقدمة تحقيقه للفصوص : متى كان العقل وحده أداة صالحة للوصول على اليقين أو إلى الحقيقة التي تطمئن إليها النّفس([11])؟ وفي بدايات هذا القرن بحدّث الصوفي الجزائري الشيخ العلاوي أنّه سأل بلسان الروح عن صرط العقول فكان الجواب: خطّة رقيقة وسمة دقيقة متعدّرة السلوك كثيرة الشكوك بين جبر واعتزال وتنزيه وتشبيه وحرّية وتكليف فالميل لأحد الجناحين مضرّ والجمع بينهما متعدّر إلا لذي جناحين المسمى بواحد في اثنين قال:فقلت عزّ المنال وندمت على السؤال([12]).

([1]) ابن عربي, الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من الشروط, دون ذكر دار الطبع, القاهرة , 1968, ص 279.

([2]) نفس المصدر, الصفحة 280.

([3]) نفس المصدر, نفس الصفحة.

([4]) نفس المصدر, نفس الصفحة.

([5]) د/ عناية الله , جلال الدين الرومي, ص 223.

([6]) نفس المصدر, ص 219.

([7]) نفس المصدر , نفس الصفحة.

([8]) ابن أنبوجة الشنقيطي, ميزاب الرحمة الربانية, ص 235.

([9]) ابن عربي, كتاب الأسفار, ص 27.

([10]) د/ عبد الحليم محمود, تحقيق المنقذ من الضلال للغزالي, ص 179.

([11]) د/ أبو العلا العفيفي, تحقيق فصوص الحكم لابن عربي, ص 9.

([12]) أحمد بن مصطفى العلاوي, البحر المسجو في تفسير القرآن بمحض النور, ص 49.

ومدار كلامه في صعوبة المسلك العقلي يشير به إلى اختلاف فرق المسلمين في مجال الكلاميات والجناحان هما الخوف والرجاء.

إنّ ثمرة العقل وهي الفكر تحوّلت إلى "شبهة وحيرة"([1])بل "إنّ الفكر والتفكّر والمتفكّر ضرب في حديد بارد"([2])على رأي ابن عربي في (كتاب الأسفار من جملة الرسائل الإلهية. والغزالي صريح في أنّ ذم العقل والمعقول جاء يوم أن "نقل العقل إلى مجادلة والمناظرة وبالمناقضات والإلزامات في صنعة الكلام"([3])وقد لفت ابن عربي النظر إلى هذه الحقيقة من زاوية أخرى حين تناوله قوله تعال (**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ**)**(4)**فرأى أن الحق لم يقل لمن كان له عقل "لأنّ العقل قيد فيحصر الأمر في نعت واحد, والحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر"([5])وأمّا أبو طالب المكي فصاغ الأمر بقوله" إن السلف يستحبّون العيّ والبله في علوم المعقول"([6])كناية عن ذمّ علم الكلام وهو تناول مسائل الإلهيات بالمنهج العقلي المحض الذي هو " شراب الغرور"([7])على حد تعبير السّهروردي"والركون إلى ظلمة العقل يطفئ نور الوقت"([8]).

إنّ العقل وثمرته وهي الفكر لا دخل لهما في مجالات العرفان الصوفي الذي ينتهي إلى آفاق ذوقية عزيزة المنال. وإنّ كبار العقلاء كما يقول ابن عربي رغم إقرارهم بالفيض والروح عجزوا عن درك الحقيقة العرفانية"لغلبة الفكر وعدم استعمال العبادات المشروعة على ألسنة الأنبياء عليهم السلام"([9]).

([1]) ابن أنبوجة, الميزاب, ص 233.
([2]) ابن عربي, كتاب الأسفار, ص 62.
([3]) الغزالي,الإحياء, ج1, ص 105.
([4]) سورة ق, الآية 37.
([5]) ابن عربي , فصوص الحكم, ج1, ص 122.
([6]) أبو طالب المكي, قوت القلوب, ج1, ص 341.
([7]) السهروردي, اللمحات, تحقيق إميل معلوف, دار النهر , بيروت 1969, ص 27.
([8]) الشعراني, الأنوار القدسية, ج1, ص 82.
([9]) ابن عربي, كتاب التراجم, ص 2/1.

وهاهو جلال الدين الرومي حين ذاق يقول" ازدريت العقل والمدرسة والكتاب"([1]) بل هاهو الشيخ الأكبر يكتب إلى إمام المتكلمين في عصره فخر الدين الرازي يقول له فيها:" ويجلّ الله سبحانه وتعالى أن يعرفه العقل بفكره ونظره, فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه عن الفكر إذا أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة"([2]).

وكخلاصة لمبحث المعرفة الصوفية وقصور العقل أحبّ تدوين مايلي من ملاحظات:

1– إنّ العقل ليس الأداة المثلى لتحصيل معرفة الله عند الصوفية

2– إنّ العقل طور دون التعالي العرفاني عند الصوفية وهو عقلان نظري محض ومستنير يصلح أن يكون وسطا بين عالم العقل وعالم النّور.

3– إن الشطط الملاحظ عند بعض الصّوفية في أحكامهم على العقل ليس مردُّه نُكران هذه النعمة وإنّما الضرر الحاصل الذي لحق بالإسلام بسبب اختلاف المسلمين الكلامي الذي نتجت عنه في غالب الأحيان الطوائف والفرق. يقل ابن عربي"وهُنا سرّ غاب عنهم لو عرفوا كيفية تلقي العقل من الله تعالى المعارف التي عنده لرأوا أمرا عظيما"([3]).

وبعد: لقد استبعد الصوفية أداة العقل من حقل المعرفة الإلهية الذوقي فما هو البديل عنه؟

لقد أسّسوا لجملة من الحقائق تشكّل جميعها المنظومة الذّاتية للمعرفة الصّوفية, حاول تفكيكها في آخر هذا الباب الذي تستقبلنا بقية صفحاته.

([1]) د/ عناية الله, جلال الدين الرومي, ص 140.
([2]) ابن عربي, رسالة الإمام الرازي, ص 2.
([3]) ابن عربي, كتاب التراجم, ص 5.

الفصل الثّاني

(2)

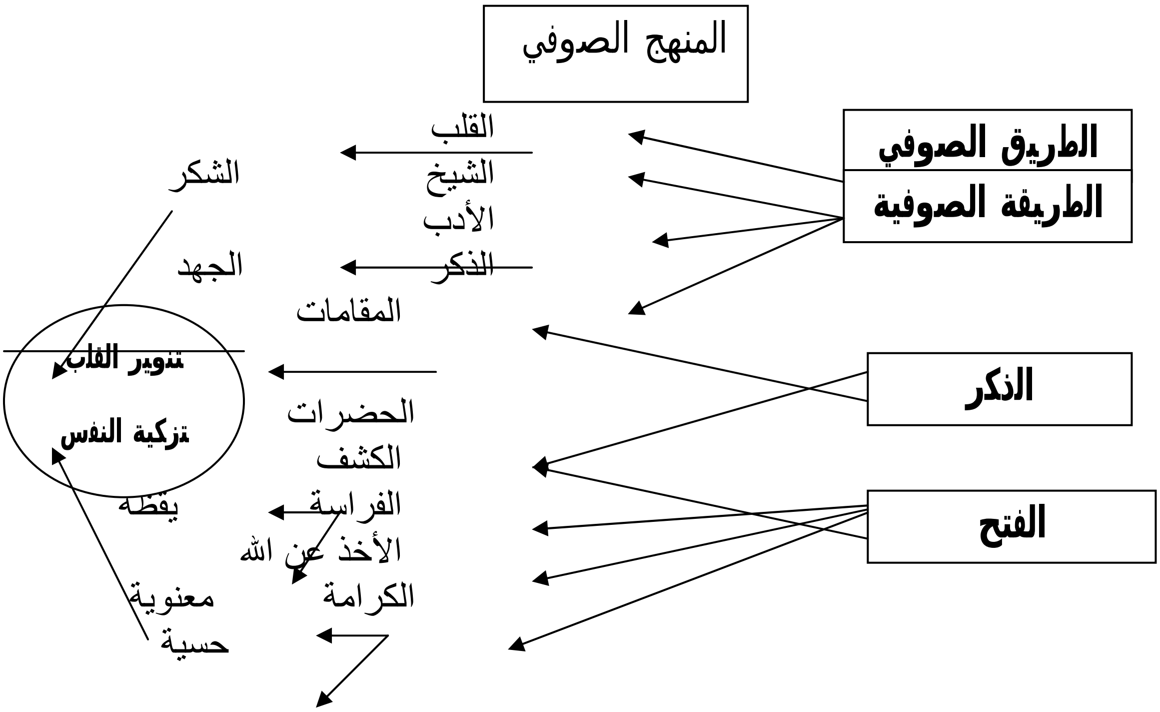
الأدوات الذّاتية للطّريق الصّوفي

(الطّريقة - القلب – الشيخ – الأدب – الذّكر – الفتح – المقام –

الكشف – الفراسة – الرؤيا – العلم اللّدني)

بعد أن عرفنا أنّ الصّوفية قد استبعدوا العقل كأداة للوصول إلى المعرفة الحقّة (العرفان) نمضي الآن في ختام هذا البحث لتتبع أدوات المنهج الذاتي عندهم.

لقد تبيّن لي من خلال قراءتي المتواضعة لسنين غير قليلة أنّ هذا المنهج لو أردنا تشخيصه بيانيا لجاء في الشكل التالي:



ولا بدّ قبل الشروع في تفكيك أدوات هذا المنهج من ملاحظة مهمّة وهي كون الأداة في المنهج الصّوفي العرفاني قد تكون أداة ونتيجة في نفس الوقت. خذ مثلا الكشف فهو أداة أساسية في المنهج وهو في نفس الوقت ثمرة من ثمار السّير في الطّريق الصّوفي. وكذلك الفراسة والأخذ عن الله إلأخ...

ما هي الطّريقة؟

ورد لفظ الطريقة والطّريق والطّرائق في ستة مواضع من القرآن الكريم هي:

1– (**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنْ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا**)([1]).

([1]) سورة النساء الآية 168.

2- (يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ)([1]).
3- (وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمْ الْمُثْلَى)([2]).
4-(إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا)([3]).
5 - (وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قِدَدًا)([4]).
6- (وَأَلَّوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا)([5]).

وإذا استثنينا الآية السادسة التي جاءت فيها الطريقة بصيغة جمع الجمع فإنّ ورودها بقيّة الآيات يدلّ على النهج القويم. وأكثر استئناس الصّوفية إنّما هو بالآية السادسة في الترتيب الذي مرّ. وتعني الطريقة عند الصوفية "مراسم الله وأحكامه التكليفية التي لا رخصة فيها. وهي المختصة بالسّالكين إلى الله مع قطع المنازل والترقي في المقامات"([6])وهو نفس التّعريف الذي وضعه الأستاذ سالم عمّار في كتابه(أبو الحسن الشاذلي)([7]).

وعند القشيري هي"مجموعة الآداب والأخلاق والعقائد التي يتمسّك به طائفة الصّوفية"([8])وعند الغزالي"تطهير محضٌ من جانب السالك وتصفية وجلاء ثم استعداد وانتظار"([9]).

وعند التحقيق يمكن اختصار معنى الطريقة بقولنا إنها عهد بين المريد وشيخه على التزام الذكر (الورد) وآداب مخصوصة للتّطهير الباطني ومعرفة الله." والطّرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق أجمعين"([10]) ويسمى المنتسب على الطريقة مريدا فإذا صنّف بحسب ترقية في المعرفة لحقه لقب يشير إلى مرتبته في السّير, فهو إمّا واصل محقق أو عارف إلخ... وإخوانه في الطريق يطلق عليهم اسم الفقراء واحدهم فقير من الفقر إلى الله تمييزا له عن فقر ذات اليد, فإذا قيل فقير كان المقصود من ذلك أنّه صوفيّ منتسب لطريقة ما.

([1]) سورة الأحقاف الآية 30.
([2]) سورة طه الآية 63.
([3]) سورة طه الآية 104.
([4]) سورة الجن الآية 11.
([5]) سورة الجن الآية 16.
([6]) عبد الله بن علوي العطاس, ظهور الحقائق في بيان اللطائف, طهران بدون تاريخ, ص 17.
([7]) علي سالم عمّار, أبو الحسن الشاذلي, الطبعة الأولى, دار التأليف, القاهرة 1961, ص 24.
([8]) القشيري, الرسالة, ص 7.
([9]) الغزالي, الإحياء, ج1, ص 52.
([10]) ابن خلدون , المقدمة, ص 585.

فالطّريقة إذن نهج في التربية, وقد أحسن الشيخ ضياء الدين الكمشخانوي[1] (نسبة إلى الخانة وهي الزاوية التي يجتمع فيها الفقراء للذكر وقراءة القرآن وإنشاد المدائح) حين جعل مراتب الطريق أربعا هي:

1– مرتبة التوبة

2– مرتبة الاستقامة

3– مرتبة التّهذيب

3– مرتبة التّقريب

وإذا صرفنا النّظر عن مرتبتي الابتداء وهما التوبة والاستقامة فإنّ المراد بالتهذيب وهو المرتبة الثالثة هو الصّمت وهو سجن الهوى, والجوع وهو سجن الشيطان, والعزلة وهي سجن الدنيا, والسّهر وهو سجن النّفس.

لكون الكلام سلاح الهوى والشّبع سلاح الشيطان ولقاء الخلق سلاح الدّنيا والنّوم سلاح النّفس[2]

قال الشعراني في (الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصّوفية)إنّ أركان الطّريق أربعة هي الجوع والعزلة والسهر والصّمت واستشهد ببيتين من الشّعر الصوفي:

بيت الولاية قسّمت أركانه

ساداتنا فيه من الأبدال

بعد أن عرفنا حدّ الطريقة وأسسها النظرية ونهجها ومصادرها نتعرّف إلى أدواتها الذاتية وهي: القلب والشيخ والذكر.

إنّ تعظيم الصوفية لشأن القلب مردّه تعظيم الكتاب والسنة له بدليل أنه محل الإيمان هو الدرجة بين الإسلام والإحسان. قال تعالى (**قَالَتْ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلْ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ**) [3]وهو أداة الإبصار(**فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ**)[4]ووسيلة التدبر الحق (**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ**

([1]) ضياء الدين أحمد بن مصطفى الكمشخانوي النقشبندي(1227- 1311هـ) أصله من كمشخانة بتركيا. ألف (راموز الأحاديث)و (نجاة الغافلين)و (الأحزاب)و (جامع الأصول)و (جامع أصول الأولياء).

([2]) الكمشخانوي , جامع الأصول , الطبعة الأولى, المطبعة الجمالية, القاهرة 1383هـ, ص 78.

([3]) سورة الحجرات الآية 14.

([4]) سورة الحج الآية 46.

أَقْفَالُهَا)[1]وفـي الحـديث الـصحيح ألا إن فـي الجـسد مـضغة إذا صـلحت صـلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كلّه ألا وهي القلب[2] وأيضا " القلوب أربعة: قلب أجرد فيه مثل السراج يزهر, وقلب أغلف مربوط عليه غلافه, وقلب منكوس, وقلب مصفح فأما القلب الأجرد فقلب المؤمن وأما القلب المنكوس فقلب المنافق عرف ثم أنكر وأما القلب المصفّح فقلب فيه لإيمان ونفاق فمثل الإيمان كمثل البقلة يمدّها الماء الطيب ومثل النفاق فيه كقرحة يمدها القيح والدم فأي المدين غلبت على الأخرى غلبت عليه"[3].

يقول ابن عطاء الله" الأنوار مطايا القلوب والأسرار, النور جند القلب كما أن الظلمة جند النّفس فإذا أراد الله أن ينصر عبده أمدّه بجنود الأنوار وقطع عنه مدد الظّلم والأغيار. النور له الكشف والبصيرة لها الحكم والقلب له الإقبال والإدبار"[4].

وهو باعتباره محلّ النور العرفاني الإيماني الوارد من الحق تعالى يتشكل من خمس محطّات أساسية هي في الأصل أدوات المعرفة وهي:

1– القلب
2– الرّوح
3– السرّ
4– الخفيّ
5 – الأخفى[5]

وتسمى اللطائف الإنسانية[6]ويرى بسيوني في تحقيقه(لطائف الإشارات) للإمام القشيري أن الخطو " نحو " " المعارف العليا"[7]ينـاط بملكات هي" فيتدرج صعودا من القلب إلى الرّوح إلى السرّ ثم سرّ السرّ ثم عين السرّ"[8]وهو نفس الترتيب السابق عند التحقيق.

([1]) **سورة محمد الآية 24.**
([2]) **رواه الترمذي**
([3]) **رواه أحمد.**
([4]) **ابن عطاء الله , الحكم العطائية الحكمة 55, الحكمة 56, الحكمة 57, ص 56.**
([5]) **Groupe d'écrivains, le soufisme la voie de l'unité (doctrine et méthode), l'originel paris 1980, page 85**
([6]) **ibid.page 85**
([7]) **بسيوني, مقدمة لطائف الإشارات , ج1, ص 24.**
([8]) **نفس المصدر, نفس الصفحة.**

ولصعوبة هذه الرحلة القلبية يرى الهجويري أن إعداد القلب لتلقي المعرفة أمرٌ شاقٌ لا يقوى عليه إلاّ ألوا العزم[1]لأنّها محلّ "اصطلام وقهر"[2]. وقد اختصر الغزالي هذه المراكز الأدوات في ثلاثة هي: القلب والصدر والسر" فإن تولى الله القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق النور في القلب وانشرح الصدر وانكشف السرّ"[3]وهو الذي حصّل المعرفة " بنور قذفه الله في الصّدر[4].ويرى الغزالي أن المعرفة نتاج المعرفة [5]إلى غير نهاية وإنّما خلت القلوب لخمسة أسباب هي:

1– نقصان ذاتي كقلب الصبي الذي لا تتجلى فيه المعلومات بالقدر الكافي.

2– ظلمات المعاصي والشهوات التي تتراكم على قلب فتمنعه الصفاء والجلاء.

3– العدول بالقلب عن جهة الحق كما هو حال الملل والنحل الفاسدة.

4– الحجاب الناتج عن سوء الظن والتقليد الفاسد كما هو شأن بعض المتكلمين والمتعصبين.

5– الجهل بالجهة التي يقع العثور منها على المعرفة الحقّ[6].

ولعلاج هذه الأدواء القلبية يقترح الغزالي:

1– التذكر وهو إحضار المعرفتين في القلب

2– التفكر وهو طلب المعرفة المقصودة

3– حصول المعرفة واستنارة القلب بها

4– تغيّر حال القلب بحصول نور المعرفة

5– خدمة الجوارح للقلب بحسب ما يتجدد له من الحال[7].

([1]) الهجويري, كشف المحجوب, ص 512.

([2]) القشيري, لطائف الإشارات , ج1, ص 116.

([3]) الغزالي, الإحياء, ج3, ص 21.

([4]) الغزالي, المنقذ, ص 334.

([5]) الغزالي, الإحياء, ج4, ص 452.

([6]) الغزالي, الإحياء, ج4, ص 15.

([7]) نفس المصدر, ج4, ص 453.

أما عن تفجّر المعرفة القلبية والقلب خِلوٌ منها فجواب الغزالي إشارة إلى ذاتية هذه الحقيقة إذ يرى"أنّه من عجائب أسرار القلب التي لا يسمح بذكرها في علم المعاملة"[1] أي في التصوّف.

وهو يعتقد أن الحاصل في القلب موافق للحاصل في الخيال (وهو عالم حقيقي غير عالم التخيل عند العقليين أو علماء النّفس)والحاصل في الخيال موافق للموجود خارج خيال الإنسان وقلبه وهذا العالم الأخير موافقٌ لنسخه اللوح المحفوظ[2].أي أنّ العرفان القلبي يتصل بهذه الدرجات الأربع وبانكشافها يحصل له "ثلج اليقين"[3]وهو "نور يقع في القلب ويظهر شعاعه في العقل والحواس"[4]وبفضله يشاهد السالك"رموزا حقيّة روحانية"[5]على حد تعبير السهروردي. وإن كانت رؤية القلوب على قدر صفائها ونورها فإن"رؤية الأبصار على قدر قلوبها"[6]حسب ابن عربي. وقد جعل الله رؤيته في الآخرة بالبصر لهذه العلّة[7].فالقلوب إذن خزائن الله في أرضه يضع فيها"ودائع سرّه ولطائف حكمته وحقائق محبّته"[8]. وقد ذكر الرفاعي أن القلب في المعرفة درجات ثلاث:

1 – القلب لقوله تعالى (**فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ**)[9].

2 – الفؤاد لقوله تعالى(**مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى**)[10].

3 – الصدر لقوله تعالى(**أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ**)[11].

وقد توسّع الشيخ سعيد حوى في كتابه(مذكرات في منازل الصديقين والربانيين) الذي هو شرح للحكم العطائية في بيان منزلة القلب من المعرفة وحقيقة الواردات القلبية وهو يرى أن من ينكرها إنما هم"أهل الجفاف

([1]) نفس المصدر, ص 23.
([2]) نفس المصدر, نفس الصفحة.
([3]) ابن عجيبة, إيقاظ الهمم, ص 484.
([4]) النابلسي, أسرار الشريعة, ص 265.
([5]) السهروردي, اللمحات, ص 28.
([6]) ابن عربي, كتاب التراجم, ص 52.
([7]) نفس المصدر, نفس الصفحة, ملخصا
([8]) الرفاعي, حالة أهل الحقيقة مع الله , ص 217.
([9]) سورة الحج الآية 32.
([10]) سورة النجم الآية 11.
([11]) سورة الزمر الآية 22.

الروحي"[1]لعدم شعورهم بها مع وضوح أدلة الشرع عليها وأقواها آية المشكاة من سورة النور (**اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**)[2].

إن ثمرة هذا المنهج القلبي أن يصير"باطن الإنسان مملوءا بالله عز وجل"[3]فينتقل كما يقول ابن القيم"من أحكام العلم إلى أحكام العيان"[4].

ويمكن إدراج هذه الملاحظات في حديثنا عن القلب:

1 – إنّ مدارك القلب العرفانية غير متناهية وقد عدّ ابن عربي هذا اللاتناهي من"كرامات القلب"[5]ويكون بالانتقال "من العلم الخفي إلى علم السر إلى العلم الأخفى إلى علم ما فوق الأخفى إلى أخفى الأخفى الذي استأثر الله"[6]. ومعلوم أن اللاتناهي هو في المدركات لا في تَسلسُلها إلى مصدرها الأول وهو الحق تعالى.

2– إن نور القلب الذي هو نور المعرفة "لا يذهب ذهابا كليا ولكن يذهب منه ما تعلق بالخلق ويبقى منه ما تعلق بالحق"[7]على حد رأي ابن عربي وأكابر العارفين الصوفية.

3– نبّه ابن عربي في كتابه(لا يعول عليه) إلى أنّ من قال"إن العيان يغني عن البرهان لا يعولّ عليه"[8]. وهو قول صائبٌ لو ترك لانحلت عُرى الشريعة.

([1]) سعيد حوى, مذكرات في منازل الصدقين والربانيين, ص 326
([2]) سورة النور الآية 35.
([3]) عبد القادر الجيلاني, الغنية, ج2, ص 162.
([4]) ابن القيم, مدارج السالكين, ج3, ص 229.
([5]) ابن عربي, مواقع النجوم, ص 134.
([6]) نفس المصدر, نفس الصفحة.
([7]) ابن عربي, عنقاء مغرب, ص 59.
([8]) ابن عربي , كتاب لا يعول عليه من مجموعة الرسائل, ص 19.

4– إنّ واردات القلب هي جملة"أنوار قدسية متذوقة من حضرة الحق ترد على من وردت عليه فتكسبه صفاء وتمكينا وقربا".

5– إنّ هذا الصفاء يجعل ما تعتبره بعض الطوائف غيبا شهودا ومعاينة. وهذه نقطة خلاف أساسية بين الصوفية وغيرهم وشأنها شأن من نظر بعينه المجردة فإنه ينكر على من نظر بآلة كالمجهر مثلا قوله إنه يرى جيوشا من الكائنات الحية تتحرك وتتقاتل داخل قطرة دم مثلا. وقد جعل ابن عربي في (مواقع النجوم)الإخبار بالمغيبات والكائنات قبل حصولها في الوجود على ثلاثة أضرب:

أ- إلقاء

ب- كتابة

ج – لقاء[1].

بل إنّ الشعراني في (الأنوار القدسية) يحذّر المريد قائلا::" إياك أن تستغرب من شيخك إخباره بالمغيبات فإن القلب إذا انجلى أخبر صاحبه بما مضى وبما هو آت"[2]. ولا عجب"فإن الأرواح كلها خلقت كاملة المعرفة بالله تعالى ولكن طرأ عليها الجهل بمخالطتها للجسم"[3], وهي نفس نظرة ابن سينا التي بسطها في قصيدته العينية[4].

وذكر الغزالي في (مشكاة الأنوار) أنّ الأرواح البشرية خمس:

أ - الروح الحسّاس

ب - الروح الخيالي وهو يكتب ويحفظ ما تورده الحواس

ج- الروح العقلي وهو الذي يدرك المعاني الخارجة عن الحسّ والخيال

د – الروح الفكري وهو الذي يزاوج ويؤلف بين العلوم العقلية المحضة

هـ- الروح القدسي الذي هو خاص بالأنبياء وبعض الأولياء وفيه"تتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة وجملة من معارف لكوت

([1]) ابن عربي, مواقع النجوم, ص 76.
([2]) الشعراني, الأنوار القدسية, ج2, ص 21.
([3]) برّاده, جواهر المعاني, ج1, ص 156.
([4]) ومطلعها:

هبطت إليك من المحل الأرفع * ورقاء ذات تعزّز وتمنّع**

السماوات والأرض بل من المعارف الربانية التي يقصر دونها الروح العقلي والفكري"[1]وهو نفس المعنى الذي أورده ابن عربي حين وصف هذه الإطالة العرفانية القلبية بأنها " إرث نبوي محفوظ ومقامٌ علوي ملحوظ"[2].

إن بعض المتحاملين على الصوفية من هذا الباب أي الحديث عن المغيّبات والمكثرين من نقل فتاوى ابن تيمية في هذا الباب لا يروقهم أن يطّلعوا على صفحتين كاملتين كتبهما أخلص تلاميذه وهو ابن القيم يتحدث فيهما عن إخبار ابن تيمية ببعض الحوادث الغيبية قبل وقوعها"تحقيقا وتعليقا"[3]وبعضها من خلال اطلاعه على "اللوح المحفوظ"[4]كما يذكر هو بنفسه يعني ابن تيمية. ويقول ابن القيم إنه شاهد منه في هذا الباب"أمور عجيبة ومالم أشاهده منها أعظم وأعظم"[5], وفي تقديري أن ما ذكره لا يدخل في باب الفراسة كما ذكر إنما هو واردٌ تحت صريح الكشف لأن النظر في اللوح المحفوظ يحصل بالعيان الكشفي ولا علاقة له بالفراسة إطلاقا. أمّا تعليق محقق الكتاب على ما كتب ابن القيم فهو داخل ضمن شعار بالٍ هو الملكية أكثر من الملك, فلا حاجة لتناوله.

وألاحظ أن الغاية من التصوف ليست الإطلاع على الغيب إنّما هي معرفة الله. وأعظم الغيوب التي يجب الاشتغال بها هي التي بين جنبي الإنسان يقول صاحب (الحكم): تشوّفك إلى ما بطن فيك من العيوب خير من تشوفك إلى ما حجب عنك من الغيوب[6]. ويقول الشعراني: لا يطلب من الأشياخ الكلام على الأسرار وإنما يطلب منهم معرفة الأمراض والأدواء[7].

أحب قبل الانتقال إلى معنى الذكر أن أقف باختصار غير مخلّ مع مسئلتين مرتبطتين به, وهما صميم الأدلة في المنهج العرفاني الصوفي وأعني بهما: الشيخ والأدب.

أما الشيخ فركيزة أساسية في المنهج الصوفي, وذلك أنّه هو النسبة الأولى للمريد, وهو ضرورة بإجماع المربين الصوفية. وهم يرون أن"من لا شيخ له فالشيطان شيخه"[8]لقوله تعالى(**وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا**

([1]) الغزالي, مشكاة الأنوار, ص 34.
([2]) ابن عربي, عنقاء مغرب, ص 21.
([3]) ابن القيم , مدارج السالكين , ج2, ص 489
([4]) نفس المصدر, نفس الصفحة.
([5]) نفسا الصفحة, نفس الباب.
([6]) ابن عطاء الله, الحكم ص 52.
([7]) الشعراني الأنوار القدسية, ج2, ص 91.
([8]) محمد بن أحمد ميارة, الدر الثمين والمورد المعين, دار الفكر بيروت دون تاريخ, ص 420.

مُرْشِدًا)[1]قال الغزالي ولا بد للسالكين من شيخ يؤدبه ويرشده إلى سبيل الله تعالى. وقد شدد الصوفية في تحديد مواصفات الشيخ المرشد باعتباره"نائبا لرسول الله صلوات الله وسلامه عليه"[2]"فليس كل عالم يصلح للخلافة"[3]وقد ذكر له الغزالي جملة من الأخلاق العالية لا نطيل الوقوف عندها فهي تمسّ ظاهره وباطنه. وفي (الإبريز)أنّ شيخ التربية ما لم يكن بهذا الكمال جامعا لوصف" العلم الظاهر والباطن جمعا كاملا فأقرب أحوال المريد معه على الهلاك"[4]. ونقل ميّارة عن أبي مدين شيخ ابن عربي قوله إن الشيخ الحقيقي من هذّبك بأخلاقه وأدبك بإطراقه وأنار باطنك بإشراقه[5]. بل إنه لكثرة من انتصب للمشيخة زورا فإن السكندري في حكمه الأولى ينتبه إلى ذلك:

أ - لا تصحب من لا ينهضك حاله
ولا يدلك على الله مقاله[6].

ب - ربما كنت مسيئا فأراك الإحسان منك صحبتك من هو أسوأ حالا منك[7].

وقد رأيت منذ صباي المبكر إلى يومنا هذا كثيرا من مشايخ الطرق وطال جلوسي معهم أحيانا فلم أجد إلاّ قلة من العارفين أما الباقون وهم الكثرة الغالبة فجعجعة من غير طحين.

وقد أطال الشعراني في (الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية) في مسئلة المشيخة لعظيم موقعها من المنهج التربوي الصوفي. فهو يرى أنّ على المريد أن يعتقد أن شيخه أعلم بأحواله منه لأنه حقيقة روحه ولأن معرفة المريد بنفسه على قدر معرفته بشيخه[8]وعليه أن لا يفارق شيخه حتى"يعاين الطريق ذوقا لا علما"[9] وعليه دوام"ربط قلبه مع الشيخ"[10]واعتقاد أنه"المظهر الذي

([1]) سورة الكهف الآية 17.
([2]) الغزالي, أيها الولد المحب, تحقيق عبد الله أحمد أبو زينة, مطبعة الشحمي تونس بدون تاريخ, ص 64, ابن عربي الفتوحات , ج2, ص 364.
([3]) نفس المصدر , نفس الصفحة.
([4]) ابن المبارك, الإبريز, ص 396.
([5]) مياره, الدرّ الثمين, ص 420.
([6]) ابن عطاء الله, الحكم الحكمة43, ص 54.
([7]) نفس المصدر, الحكمة 44, ص 54.
([8]) الشعراني, الأنوار القدسية , ج2 , ص 11.
([9]) الشعراني, المصدر نفسه, ج1, ص 197.
([10]) نفس المصدر, ج2, ص84.

عيّنه له الله تعالى للإضافة عليه منه ولا يحصل له مدد وفيض إلا بواسطته"[1]. وأن لا يقيس حال شيخه على حاله"فيحرم فوائده"[2] وأن يرى أن قلب شيخه"هو مظهر سر الربوبية"[3]. كما أنه لا يجب أن يتصدّر للدرس من غير إذن شيخه[4].ويجب على المريد أن يعرض على شيخه"كلّ شيئ يرقى إليه من ألأذواق ليعلّمه الأدب فيه"[5]وعلى العموم فإنّ المريد مطالب بأن يكون بين يدي شيخه كالميت بين يدي غاسله, وأن يؤثره على نفسه فإنه إن فعل ذلك"كشف الله له عن حضرة قدسه"[6]. يقول الغزالي إن المريد مطالب باحترام الشيخ ظاهرا وباطنا "والعمل بأوامره, على قدر وسعه وطاقته"[7]وينبّه القشيري إلى أنّ من قواعد التصوف عدم اعتقاد العصمة في الشيوخ ولكن إحسان الظن بهم[8].وخصص ابن عربي الباب الواحد والثمانين ومائة من(الفتوحات) لمعرفة "مقام احترام الشيوخ"[9]ونبه إلى أصل من أصول التربية الصوفية وهو عدم اتخاذ شيخين[10]قال "كما لم يكن العالم بين إلهين ولا المكلف بين رسولين مختلفي الشرائع ولا امرأة بين زوجين كذلك لا يكون المريد بين شيخين"[11]. وعلل الشعراني الاقتصار على شيخ واحد بأنه لا تبدد حال المريد وتطول عليه الطريق[12]ومنهم من علل هذا الأمر بكونه يشبه الاقتصار على طبيب واحد في العلاج.

([1]) نفس المصدر, نفس الصفحة.
([2]) نفس المصدر, ج2, ص 20.
([3]) نفس المصدر, ج2, ص 8
([4]) نفس المصدر , ج1, ص 77.
([5]) نفس المصدر, ج1, ص 37.
([6]) نفس المصدر, ج2, ص 16.
([7]) الغزالي, الولدية, ص 66.
([8]) القشيري, الرسالة , ص 184.
([9]) ابن عربي, الفتوحات , ج2, ص 364.
([10]) الشعراني, الأنوار القدسية, ج1, ص 64 واعتبره بلاء
([11]) ابن عربي, الفتوحات , ج2, ص 366.
([12]) الشعراني الأنوار القدسية, ج1, ص 65.

من أسس المنهج الصوفي الأدب, وقد قالوا اجعل علمك طعاما واجعل أدبك ملحا, والأدب عندهم يعني "اجتماع خصال الخير في العبد".

وقد خصّص له الإمام القشيري في (الرسالة) بابًا سماه باب الأدب[1] بينما بحثه ابن القيم في فصل بعنوان (ومن منازل إياك نعبد وإياك نستعين منزلة الأدب)[2] والحقّ أن ما كتبه هذا الأخير يكاد يكون هو نفسه ما جاء في (الرسالة) مع زيادات طفيفة ولكنها ذات فائدة في الموضوع, يقول ابن عطاء الله:

1– من جهل المريد أن يسيئ الأدب فتؤخّر عنه العقوبة فيقول:لو كان هذا سوء أدب لقطع الإمداد وأوجب الإبعاد[3].

2– من رأيته مجيبا عن كل ما سئل ومعبرا عن كل ما شهد وذاكرا كل ما علم فاستدل بذلك على وجود جهله [4].

ومرجع اعتناء الصوفية بالأدب كون دائرتهم هي دائرة التربية الروحية في الإسلام ويقول الرسول صلى الله علية وسلم:" أدّبني ربي فأحسن تأديبي"[5] ولوجود الحث على الأدب في كتاب الله فإبليس لم يكن جاهلا ولكنّه ضيّع الأدب فكان منه ما كان وكذلك شأن بلعم بن باعوراء الذي قال تعالى في حقه(**آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا**)[6] قيل كان يحفظ الاسم الأعظم, ولكنه ضيّع الأدب مع نبي الله موسى عليه السلام فصار شأنه (**كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ**)[7] ويرى العارفون " أن التصوف كله أدبٌ, لكل وقت أدبٌ ولكل حال أدبٌ ولكل مقام أدبٌ فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال. ومن ضيّع الآداب فهو بعيد من حيث يظن القرب ومردودٌ من حيث يظن القبول"[8]. وينقلون عن ابن المبارك قوله:نحن إلى قليل من الأدب أحوج منا إلى كثير من العلم"[9].

([1]) القشيري الرسالة , ص 128

([2])ابن القيم, المدارج, ج2, 375.

([3])ابن عطاء الله , الحكم, الحكمة 66, ص 57.

([4])ابن عطاء الله , الحكم, الحكمة 70, ص 58.

([5])رواه الترمذي

([6])سورة الأعراف الآية 175.

([7])سورة الأعراف الآية 176.

([8])ابن عباد الرندي, شرح الحكم العطائية , ص 238.

([9])نفس المصدر, نفس الصفحة

والحاجة إلى الأدب تختلف بتفاوت سجايا الناس وكريم الطباع عند كلّ واحد, ومن هذا الباب وجب عند الصوفية اتخاذ شيخ لأنّ من لا يتأدّب بآداب الشيوخ المربين " بقي بطالا " [1], والحق أن أزمة الأخلاق في العالم المعاصر هي التي نكبت مجالس العلم ودروسه في كل المستويات وإن الاستفادة من بعض التوجيهات الصوفية مفيدة لإصلاح بعض بيئات العلم[2]. ومن شدة الصوفية في هذا الباب قالوا من أساء الأدب على الباب ردّ سياسة الدواب[3].

أ - أدب مع الله

ب - أدب مع الرسول صلى الله عليه وسلم

ج – أدبٌ مع الخلق

فالأدب مع الله صيانة المعاملة من الشوائب وصيانة القلب أن يلتفت لغيره وصيانة الإرادة أن يتعلّق بما يسخطه و"من لا أدب له لا شريعة له " [4] والأدب مع الرسول صلى الله عليه وسلم كماله " التسليم والانقياد لأمره وتلقي خبره بالقبول والتصديق " ([5]) وعدم رفع الصوت عند سماع حديثه وعدم ذكر اسمه مجردا بل بالسيادة أو الرسالة.

أما الأدب مع الخلق فيوجزه قول الغزالي: من استقام وأحسن خُلقه بالناس وعاملهم بالحلم فهو صوفي"[6] فالصوفي يعطي للخلق آدابهم على قدر مراتبهم ومنازلهم فللوالدين أدب خاص وللعالم أدبٌ آخر وللسلطان أدب ثالث وللأقران أدب رابع وللأجانب أدب خامس إلخ...[7].

وجعل القشيري الأدب لأهل الدنيا ولأهل الدين ولأهل الخصوصية.

أ- أهل الدنيا أكثر آدابهم في الفصاحة والبلاغة وحفظ العلوم وأسماء الملوك والأشعار.

ب - أهل الدين أكثر آدابهم في رياضة النفوس وتأديب الجوارح وحفظ الحدود وترك الشهوات.

([1])نفس المصدر, ص 239.

([2])سعيد حوى, مذكرات فصل (توجيهات للعارفين والربانيين والشيوخ) ص 410 وما بعده.

([3]) القشيري, الرسالة , ص 129.

([4])نفس المصدر, ص 128.

([5]) ابن القيم, المدارج.ج2.ص.387.

([6])الغزالي, الولديّة, ص 67.

([7]) ابن القيم , المدارج , ج2, ص 390.

ج – أهل الخصوصية وأكثر آدابهم في طهارة القلوب ومراعاة الأسرار والوفاء بالعهود وحفظ الوقت وقلة الالتفات إلى الخواطر وحسن الأدب في مواقف الطلب وأوقات الحضور ومقامات القرب[1].

وللصوفية في الأدب وقائع تراجع في مظانها. وهي قصص ذات دلالات في الخلاق العالية, وحين يسأل أكابرهم عن (قوت القلوب) لأبي طالب المكي يجيب بأنه يورث النور وعن (إحياء) الغزالي يجيب بأنه يورث الأدب. وهم يرون أن العبد إذا أدرك منازل القرب صار بين الأدب والعطب[2]. وعموما فلا تصوف من غير أدب وهو " حفظ الحدّ بين الغلو والجفاء " كما قال صاحب (منازل السائرين)[3].

اتخذ الصوفية السّبحة وهي نظام مائة حبّة في الغالب.

وصارت السبحة كاللازمة في سلوكهم, فارتبطت صورة المتصوف بحملها وملازمتها وقد ألّف السيوطي رسالة عنوانها(المنحة من فضل السبحة) [4] صدّر بها الجزء الثاني من (الحاوي للفتاوي).

في رصّ الأدلة الشرعية الدالة على استحباب اتخاذها, بل وكونها سنّة. وليس المقام هنا لمناقشة الجواز من عدمه وإنما للقول بأن السبحة هي عنوان الذكر والذكر منشور الولاية.

أما كون الصوفية ملازمون للذكر معمرون لأوقاتهم به حتى ناقشت بعض الطوائف إكثارهم منه فأمرٌ لا يحتاج إلى طويل نقاش.فهم أصحاب أوراد ووظائف وأحزاب وأسماء والورد هو الذكر الذي يعاهد المريد شيخه في بيعه كاملة التشريفات على ملازمته مدى الحياة. أما الوظيفة فهي لوازم الورد ولا تعطي للمريد في البدايات بل حين يتبين ثباته على الطريق. والأحزاب أذكار جماعية لأهل الطريقة, ومن أشهر الأحزاب " حزب البحر "[5] للشاذلي " حزب البر " [6]له أيضا و " حزب النصر الأكبر"[7] للجيلاني و " حزب

([1])القشيري, الرسالة, ص 129

([2])القشيري, الرسالة, ص 129.

([3])ابن القيم , المدارج, ج2, ص 392.

([4])السيوطي , الحاوي للفتاوى, ج2, ص 2

([5]) د/ عامر النجار, الطرق الصوفية في مصر, 193.

([6]) عبد الرحمن بن محمد الفاسي, شرح حزب البر , المكتبة الأزهرية للتراث , القاهرة 1998.

([7])اسماعيل بن السيد محمد القادري, الفيوضات الربانية, دار الفكر للطباعة – دمشق 1992 – ص 189.

السريانية " [1]له أيضا, وحزب الإمام الغزالي [2] و " حزب السّيفي " [3] للتجاني ونسبة بعضهم للإمام علي رضي الله عنه و " حزب الدور الأعلى "[4] لابن عربي والحزبان الصغير والكبير[5] لأحمد البدوي إلخ...

وتقرأ الأحزاب أيضا بصورة فردية إذا أصبحت لازمة كالورد والوظيفة.

أما الأسماء فهي أذكار تناسب المقام الروحي لذاركها, وهي حكر على فئة قليلة من الذاكرين ظهرت عليها مخايل الفتح وولجت طريق الذوق فعلا لا قولا. وأغلب الأذكار الأسمائية – بل جميعها تقريبا – تشترط فيها الخلوات بشروط معلومة.

" والخلوة اختلاء بالله حيث لا ملك ولا أحد "[6]

وهي تأسّ برسول الله صلى الله عليه وسلم وفي ثخنته الليالي ذوات العدد بحراء[7]. وصاحب الخلوة يجب أن يكون شجاعا مقداما غير مقهور تحت سلطان تخيّله زهدا عاشقا لما توجّه إليه صاحب قوت طيّب[8]. يضاف على هذه الصفات وجوب التأدب بآداب الخلوة التي يبينها له شيخه. والمختلي صاحب رياضة من صيام إلى إفطار قليل طعام يكون قد أعّه بنفسه " ولا سبيل إلى أكل حيوان ألبتة"[9] وبيت الخلوة يكون قدر ارتفاع قامة المختلي أما طوله فقدر سجوده وعرضه قدر سجوده وعرضه قدر جلوسه[10].. والخلوات أنواع منها الصمدانية ومدتها ثلاثون يوما وبدايتها فاتح محرم. ومنها الأربعينية تأسيا بأربعين موسى عليه السلام. ومنها صمدانية الأرواح تمامها ستون يوما. وأعلى منها صمدانية العقول وهي سبعون يوما. وهي " انتهاء المرتاضين ومنها ينشأ (أي المختلي) نشآت باطنة بأنوار اختصاصه لم يعهدها من باب الأحوال ولا

([1]) نفس المصدر , ص 116.
[2]) نفس المصدر, ص 200.
([3]) ابن أنبوجة, ميزاب الرحمة الربانية, ص 22.
([4])اسماعيل بن السيد, الفيوضات الربانية, ص 89.
([5])د/ عامر النجار, الطرق الصوفية في مصر ص 187.
([6])د/ عبد المنعم الخفني, الموسوعة الصوفية, ص 741 والتعريف المذكور لابن عربي.
([7])ثابت في السيرة وفي هذا المكان أنزل عليه القرآن أول مرة .
([8])ابن عربي, الخلوة المطلقة, مجموعة رسائل ابن عربي, ج1, ص 432.
([9]) نفس المصدر , ج1, ص 447
([10]) نفس المصدر, نفس الصفحة.

من مراتب الأعمال فتكشف له الأسرار ويرفع له عن أسراره الستار وهو الذي مات بالفناء ثم حيي بالبقاء"[1].

ولسنا نرى حاجة لبسط أدلّة وجوب الذكر فليس هذا موضوع بحثنا بل نكتفي بالقول إن الله أمر بالإكثار منه في آيات عديدة. منها قوله تعالى (**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا**)[2] وقوله(واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون)[3] و معلوم أن الكثير هو ما لا حدّ له كما أنه سبحانه جعل الذكر في كل الأوضاع والهيآت, قال تعالى { **الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ**}[4].

وقد جعل الصوفية" أول مبادئ السالك أن يكثر الذكر بقلبه ولسانه بقوة حتى يسري الذكر في أعضائه وعروقه وينتقل إلى قلبه"[5] فإن تعلّق القلب بالله يجعله فارغا عن كل ما سواه, فالذكر إذن"وسيلة لانفصال الذات عن كل موضوع خارجي أو عن التعلق برغبة ما"[6] وفائدته إزالة ظلمة القلب الحاصلة بالتقصير في الطاعات وإحلال النور مكانها.

فحكم الذاكر في نظر الشعراني كمن "يجلّى النحاس الصّديئ بالحصى"[7].

ومن ترك ذكره " فقد نكث عهد شيخه وانقطعت عنه الأمداد"[8]. ومن أحسن الكتب التي تبين حقيقة الذكر(مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح في ذكر الكريم الفتاح)[9] لابن عطاء الله السكندري صاحب (الحكم) من القدماء وكتاب (تنبيه الفكر إلى حقيقة الذكر) لمحمد أديب كلكل من المعاصرين وهو "بحث علمي يكشف عن فضائل الذكر وحقيقة الشرعية"[10] ولا يعرف حقيقة المقامات

---

(1)أبو الحسن الشاذلي, السر الجليل, مطبعة بابي الحلبي, القاهرة 1953.
(2) سورة الأحزاب الآية 41.
(3) سورة الجمعة الآية 10.
(4) سورة آل عمران الآية 191.
(5) الغزالي, روضة الطالبين, ص 25.
(6) د/ عامر النجار, الطرق الصوفية في مصر, ص 35.
(7) الشعراني, الأنوار القدسية, ج1, ص 70.
(8) نفس المصدر, ج1, ص 104.
(9) ابن عطاء الله السكندري, مفتاح الفلاح, الطبعة الأولى, المكتبة الأزهرية للتراث, القاهرة 1999.
(10) إثبات على غلاف الكتاب الذي سبق التعريف به في الباب الثاني

والحضرات إلا ذاكر مكاشف باعتبار الذكر هو "التخلص من الغفلة والنسيان بدوام حضور القلب مع الحق"[1]

والذاكر المكاشف يقطع مراحل الذكر الثلاث وهي:

أ- ذكر الحروف بلا حضور ذكر اللسان

ب- ذكر الحضور في القلب

ج – ذكر الغيبة عن الحضور في المذكور. وهو "ذكر السر أو الذكر الخفي"[2], وقد جمع ابن عطاء الله هذه الأنواع الثلاثة في الحكمة السابعة والأربعين وهي قوله: لا تترك الذكر لعدم حضورك مع الله لأن غفلتك عن وجود ذكره أشد من غفلتك في وجود ذكره فعسى أن يرفعك من ذكر مع وجود غفلة إلى ذكر مع وجود يقظة إلى ذكر مع وجود حضور ومن ذكر مع وجود حضور إلى ذكر مع وجود غيبة عما سوى المذكور[3].

إنّ ثمرة الذكر هي الفتح, والفتح كما يدل اسمه هو زوال الحجب عن القلب فإذا زالت حصل الفيض وهو قذف العلوم والمواهب فيه من الحق تعالى. ذكر ابن عربي في (مواقع النجوم) أنه فتح عين البصيرة إلى مشاهدة ما أقر الله في القلب من الأسرار إذا كشف للقلوب عن أودعه من الفوائد[4],وفي (اللمع) أن الله إذا كشف للقلوب عن أسراره"فتح الأقفال عنها وأتت الزوائد والفوائد من الغيوب"[5]. ويذكر براده في (جواهر المعاني) أن حقيقة الفتح"هو ما يزغ من الغيب عند زوال حجابه فهو شامل لجميع الحقائق المذكورة من العلوم وغيرها من الأسرار والحقائق والمعارف والأنوار"[6]والصوفي عند حصول الفتح إما مفتوح عليه مع بقاء العقل فهو جامع لنور العقل ونور القلب, وإما نوراني محض لغيابه كلية في مشاهدة الحق.

وقد سئل الدباغ عمن ذهب عقله بالفتح فأجاب بأن التحقيق أن عقله لم يذهب وإنما هو"غائب مشاهد الحق سبحانه, فهو سارح في بحور الحقيقة إلا أن الله قطع عقله عن ذاته لحكمة أرادها"[7]ولا تخلو مجالس كثير من الطرق

([1]) ابن عطاء الله, مفتاح الفلاح, ص 4.

([2]) نفس المصدر, ص 8.

([3]) ابن عطاء الله, الحكم الحكمة 47, ص 54.

([4]) ابن عربي, مواقع النجوم, ص 62.

([5]) السراج, اللمع, ص 148.

([6]) براده, جواهر المعاني, ج2, ص 111.

[7] ابن المبارك, الإبريز, ص 521.

الصوفية من القراءة الجماعية لسورة (الفتح)[1]تفاؤلا بـه للمريدين بل إن هذه السورة هي لازمة الورد في الطريقة الهبرية الدرقاوية وهي فرع عن الشاذلية الأم كما تسمى بعض أحزاب الصوفية بأحزاب الفتح[2].

والشرط الوحيد بعد الإخلاص لحصول الفتح للمريد هو"ألا يستحضر في ذهنه شيئا من الكون إذ الفتح لا يكون إلا لمن شهد الحق تعالى بقلبه وغاب عمن سواه"[3].

إن المفتوح عليه صوفي حصّل أمرين أساسيين هما:

أ- قطع المقامات

ب- حصول الكشف

وأريد أن أتناول الأمرين بتركيز, أما قطع المقامات فمعناها التحقق الذوقي لجلها أو بعضها أو كلها, وأما حصول الكشف فعلى ضربين: كشف المنام وكشف اليقظة, وقد يكون معه الغالب الأعم نور الفراسة فينطق عن الله بالله. وسأحاول بسط الكلام على هذه المسائل الثلاث وهي المقام والكشف والفراسة لأختم بذلك حلقات المنهج الذاتي في المعرفة الصوفية كما رسمته انطلاقا من روح التصوّف.

مصطلح المقام مصطلح قرآني كما في قوله تعالى { **وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ** }[4]ومعناه لغة الإقامة أو موضع القيام[5].

([1]) هي السورة 48 من القرآن الكريم.

([2]) كحزب فواتح البصائر للجيلاني.

([3])الشعراني, الأنوار القدسية , ج1, ص 87.

([4]) سورة الصافات الآية 164.

([5]) ابن منظور, لسان العرب, الطبعة الثالثة , دار إحياء التراث العربي, بيروت 1999 ج5, ص 355.

والمقام في التصوف هو "المحلة"[(1)]أو "المنزل"[(2)]أو "الدرجة"[(3)] من سلم الذوق الروحي القلبي افيماني قال القشيري والمقام ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب مما يتوصل إليه بنوع ويتحقق به بضرب تطلب تطلب ومقاساة تكلّف[(4)]. فالمقام منزل روحي يدركه العبد بالجهد. ويفهم معنى المقام من خلال مصطلح رديف هو الحال, فالمقام كسبي والحال وهبي."ولا يرتقي العبد من مقامٍ إلى مقام آخر ما لم يَستوف شروط ذلك المقام"[(5)].

أما عدد المقامات الصوفية فيه على مذهبين:

أ- مذهب القائلين بعدد من المقامات لا ينقص عن السبعة ولا يزيد على العشرين كالخرّاز والمحاسبي والغزالي.

ب- مذهب القائلين بلا محدودية عدد المقامات كالجنيد والشعراني والنابلسي وابن عربي.

والسبب في هذا الاختلاف مردّه إلى ذاتية المعرفة في هذا الباب فمن أحصى المنازل التي قطعها قال بالعدد ومن لم يحصها قال باللاعدد.

والذي اعتقده أنه لا حصر للمقامات وإنما هناك منازل كبرى هي محطات في الطريق العرفاني كانت دائما وأبدا محل اتفاق بين الصوفية أما تفريعاتها بغير حساب, ومنحٌ لا يمكن أن نحصرها في عدد معلوم ولا وصف مكتوب.

يقول ابن عربي في (عنقاء مغرب) إن العبد إذا ارتقى عن درجة الأجسام وزال عن عالم الأوهام والتحق بمقام الإلقاء والإلهام أتعب في طلبه علماء الأحكام فصار شاهده يطلب غائبه ليعرف مقاصده ومذاهبه[(6)]وهو أحسن تصوير لصعوبة الإحاطة بحقيقة المقامات. ويرى النابلسي- وهو عرفاني ذو مشرب أكبري- أن درجات القرب إلى الله لا نهاية لها في الدنيا ولا في الآخرة[(7)].بل إن الجنيد أجاب صوفيا أله عن رجل كان الله حسبه قولا وحقيقة فقال له بينك وبين هذه المنزلة عشرة آلاف مقام[(8)].

([1]) د/ محمد جلال شريف, دراسات في التصوف الإسلامي, ص 279

([2]) الهروي, منازل السائرين وابن القيممدارج السالكين شرح منازل السائرين.

([3]) ابن القيم مدارج السالكين .....؟

([4]) القشيري, الرسالة, ص 32.

([5]) نفس المصدر, نفس الصفحة.

([6]) ابن عربي, عنقاء مغرب, ص 67.

([7]) النابلسي, أسرار الشريعة, ص 124.

([8]) د/ محمد جلال شرف, دراسات في التصوف الإسلامي ص, 501.

ولكل مقام عشر شروط إذا عاناها وأحكمها الصوفي انتقل إلى المقام الذي بعده[1].

وأجمع الصوفية على أن مقام التوبة هو أول المقامات في السير إلى الله . وهذا الإجماع لا يحتاج إلى تعليل, وأحصى الكلاباذي في (التعرف لمذهب التصوف) خمسة عشر مقاما أساسية هي:

التوبة والزهد والصبر والفقر والتواضع والخوف والتقوى والإخلاص والشكر والتوكل والرضا واليقين والأنس والقرب والاتصال[2].

ونهاية المقامات عند الصوفية الذين عدّوها هو مقام المعرفة. قال السهروردي"وصاحب مقام المعرفة مقامه عند الله مقام الميتبرئين من الحول والقوة. وهذا مقام حملة العرش, وليس بعده مقام"[3] والحق أنه" ليس لمعرفة الله نهاية"[4].

وجعل الخراز في كتاب الصدق المقامات عشرة هي: التوبة والخوف والرجاء ومقام الصالحين ثم مقام المريدين ثم مقام المطيعين ثم مقام المحبين ثم مقام المشتاقين ثم مقام الأولياء ثم مقام المقربين[5] ولكل مقام عشر شروط للانتقال إلى الذي بعده[6].وذكر الحافظ التجاني تسعة مقامات هي التوبة والاستقامة والتقوى والإخلاص[7] والصدق واليقين والمراقب والمشاهدة والمعرفة[8] وهو نفس العدد في الميزاب مع اختلاف في تسمية المقامات وهي التوبة والزهد والصبر والشكر والخوف والرجاء والتوكل والمحبة والرضا[9].قال" ولا يصح واحدٌ منها بدون إسقاط التدبير مع الله تعالى"[10].ورتب الرفاعي أصحاب المقامات العشر الأساسية كالتالي:

([1]) نفس المصدر, ص 279, و الخراز, كتاب الصدق, ص 16.

([2]) الكلاباذي التعرف لمذهب أهل التصوف من ص 109إلى ص 127.

([3]) السهروردي ,عوارف المعارف ص 69.

([4]) د/ عبد الحليم محمود, تحقيق المنقذ للغزالي, ص 194.

([5]) أبو سعيد الخراز, الطريق إلى الله أو كتاب الصدق, تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود, المكتبة العصرية, بيروت 1967, ص 16.

([6]) نفس المصدر, نفس الصفحة.

([7]) يسميه مقام الفرقان

([8]) محمد الحافظ التجاني, أهل الحق ص 157 إلى 197.

([9]) ابن أنبوجة , ميزاب الرحمة الربانية , ص 130.

([10]) نفس المصدر, نفس الصفحة.

الدرجة	أساس المعاملة
المريد	الإرادة
العابد	القصد
المنيب	النية
المنيب	العزيمة
الزاهد	الاختيار
المتقي	الرضا
المخلص	الفكر
الأواب	الهمّ
المقرب	حديث النفس
الصديق	حفظ القلب عن الخطرات ([1])

هذا ولا بد لسالك المقامات من قطع ست عقبات أساسية هي:

أ- فطم الجوارح عن المخالفات الشرعية
ب- فطم النفس عن المألوفات العادية
ج – فطم القلب عن الرعونات البشرية
د- فطم النفس عن الكدورات الطبيعية
هـ- فطم الروح عن البخارات الحسية
و- فطم العقل عن الخيالات الوهمية[(2)]

وعليه ألا يقنع بحكايات أهل الطريق "دون منازلة مقاماتهم فإن ذلك من أكبر القواطع للمريد"[(3)].

وقد تفرد الشيخ عبد القادر الجيلاني بوضع جدول للمقامات مرتبة من الأول إلى السابع دون تسميتها ثم يقابل كل مقام من النفوس السبع ثم وسيلة سيرها أو الغاية منه ثم عالم النّفس المقابلة للمقام ثم محلّها من باطن الإنسان ثم الحال الذي للنفس بحسب المقام ثم نوع الوارد ثم لون النور المقابل لها. وهو تقسيم يدل على خبرة كبيرة بدروب النفس وبالتقاطع الحاصل بين الميل

([1]) الرفاعي, حالة أهل الحقيقة مع الله, ص 220.
([2]) ابن عجيبة, إيقاظ الهمم, ص 29.
([3]) الشعراني , الأنوار القدسية ,ج1, ص 76.

النفساني والميل الروحاني,زيادة الإفادة أثبت بعد هذا الجدول في المقامات جدول النفوس السبع ونوع الصفات التي كل واحدة منها حتى يتبين مدى العناية التي أولاها الصوفية العارفون[1] لنهج الذّوق في درب المعرفة الإلهية. [2]

المقام الأول	المقام الثاني	المقام الثالث	المقام الرابع	المقام الخامس	المقام السادس	المقام السابع
النفس الأمارة	النفس اللوامة	النفس الملهمة	النفس المطمئنة	النفس الراضية	النفس المرضية	النفس الكاملة
سيرها إلى الله	سيرها لله	سيرها على الله	سيرها مع الله	سيرها في الله	سيرها عن الله	سيرها بالله
عالمها الشهادة	عالمها البرزخ	عالمها اللاهلاج	عالمها الحقيقة المحمدية	عالمها اللاهوت	عالمها الشهادة	عالمها في وحدة ووحدة في كثرة
محلها الصدر	محلها القلب	محلها الروح	محلها السر	محلها السرائر	محلها الأخفى	محلها الخفاء
حالها الميل	حلاها المحبة	حالها العشق	حالها الوصلة	حالها الفناء	حالها الحيرة	حالها البقاء
واردها الشريعة	ورادها الطريقة	واردها المعرفة	واردها الحقيقة	ليس لها وراد	واردها الشريعة	ورادها جميع ما ذكر
نورها أزرق	نورها أصفر	نورها أحمر	نورها أبيض	نورها أخضر	نورها أسود	نورها ليس له لون

والأنفس السبع المقابلة لكل مقام ترتب كالتالي مع إثبات جملة الطباع الخاصة بكل واحدة منها. وهذا جدول بياني بأسمائها[3]

النفس	الصفات

([1]) تمييزا لهم عن المستصوفة وما أكثرهم.
([2]) إسماعيل بن السيد محمد, الفيوضات الربانية, ص 37.

([3]) المصدر السابق, ص 38.

النفس الأمارة	**البخل, الحرص, الأمل, الكبر, الشهوة, الحسد, الغفلة.**
النفس اللوامة	**اللوم, الفكر, القبض, العجب, الاعتراض**
النفس الملهمة	**السخاوة, القناعة, العلم, التواضع, التوبة, الصبر, تحمل الأذى**
النفس المطمئنة	**الجود, التوكل, الحكمة, العبادة, الشكر, الرضا**
النفس الراضية	**الزهد, الإخلاص, الورع, ترك ما لا يعني, الوفاء**
النفس المرضية	**حسن الخلق, ترك ما سوى الله, اللطف بالخلق, التقرب إلى الله, التفكر في عظمته والرضا بما قسم**
النفس الكاملة	**جميع ما ذكر من الصفات الحسنة**

ومن المهم أن نقول إن جميع المقامات – الواقعة في درجة الإحسان, تندرج تحت حضرات ثلاث هي:

أ- الناسوتية

ب- الملكوتية

ج- الجبروتية

وفوقها جميعا حضرة الهاهوت وهي "حضرة الطمس والعماء الذاتي"(1) لا سبيل لبشر إليها مهما علا مقامه.

أما الحضرة الناسوتية فهي حضرة الروح حين التجريد وهي طور التروحن الإنساني مع بقاء الرسم الآدمي.

أما حضرة الملكوت فهي عالم الروح حين التجريد فتأخذ الصفة الملكية ومجال هذه الحضرة السماوات السبع.

ثم أخيرا حضرة الجبروت (اللاهوت) ومجالها السماء السابعة إلى الكرسي وهي حضرة فيض الأسرار الإلهية وظهور أسماء الله وصفاته

---

(1) ابن أنبوجة , ميزاب الرحمة, ص 120.

بأســــرارها وأنوارهـــــا وفيوضـــــها وتجلياتهـــــا, وســــمها ابــــن عربــي"حضرةالحـضرات"[1] وجعـل بعـضهم اللاهـوت حـضرة مـستقلة عـن الجبروت وهو فصلٌ تأصيله الذوق لا المنهج الكلامي, فلا حاجة لبحثه من هذه الزاوية الأخيرة.

وقد مثل ابن أنبوجة العوالم (الحضرات الثلاث)بعملية الكتابة فقال:" إن الكاغذ والمداد واليد من عالم الناسوت, والقدرة والإرادة ونور العقل من عالم الملكوت, والعلم المرسوم في القلب من عالم الجبروت[2].

أمـا الهـاهوت فحـضرة العمـاء المحـض لا تعـرف لاختـصاصها بـالحق تعالى ولا سبيل للعقل والذوق إليها.

وقد أطلق ابن عربي اسم الحضرة على تعريفات لهذه الحضرات الثلاث مستقاة من الأحوال بالنسبة للحضرة الأولى ثم اشتق من كل اسم إلهي اسما لحـضرة تناسـبه كحـضرة الرحمـوت مـن الاسـمين الـرحمن الـرحيم وحـضرة النقديس من الاسمين القدوس وحضرة إسيال الستور من اسمه تعالى الغفار إلخ.. فلا خلاف مع ثلاثية الحضَرات التي ذكرنا سالفا إذ أن محتوى الحضرتين الأخيرتين كما يراه يتفق مع التقسيم الذي ذكرناه.

ويــرى الــشعراني أن حــضرة شــهود الله تعــالى هــي حــضرة "بهــت وخـرس"[3] وفيها يـزول الـذكر الـذي هو بمنزلـة الـدليل"فـإذا حصلت الجمعيـة بالمـدلول اسـتغنى العبـد عـن الـدليل"[4]والمقـصود بالجمعيـة الغيبيـة بـالله وهـي المعروفة بالفناء, وليس معناها ترك الذكر مطلقا بل عند الجمعية فقط.

والملاحظـة الواجـب سُوقها فـي ختـام الكـلام عـن الحـضرة أن الـصوفية استخدموا هذا المصطلح في مواضع ثلاثة مختلفة هي:

أ- الحضرة كاسم للتعظيم والأدب فيقـال عنـدهم نحـن في حضرة الحق أو في حضرة الله, أي نحن مع الله , أو الصلاة على حضرة المـصطفى صـلى الله عليـه وسـلم بمعنـى الـصلاة عليـه, أو حـضرة الـشيخ أي الشيخ.

ج – الحـضرة بمعنــى التحلّـق جماعــة لــذكر الاســم الجامع (الله) بتحريك الرؤوس والتمايل تواجدا – أي طلبا للوجد – وهي من

([1]) ابن عربي , الفتوحات المكية, ج4, ص 318.
([2]) نفس المصدر, نفس الصفحة.
([3]) الشعراني, الأنوار القدسية, ج1, ص 34.
([4]) نفس المصدر, نفس الصفحة

أحـوال الـنقص لا الكمـال عنـد العـارفين كمـا نـص علـى ذلـك الـدباغ فـي (الإبريز)[1].

---

[1]) **ابن المبارك, الإبريز, ص 339/338.**

الكشف هو ارتفاع الحجاب. والمشاهدة والشّهود والمكاشفة كلّها تفيد حالة واحدة هي حالة الكشف[1]. وسببه أنّ روح الإنسان إذا رجعت عن حسّ الظّاهر إلى حسّ الباطن ضعفت أحوال الحسّ وقويت أحوال الرّوح وغلب سلطانها وأعانها الذّكر فإنّه كالغذاء الذي ينمّيها. فتصير الرّوح عندئذ في حالة شهود وينكشف لها حجاب الحسّ[2].

وقد جعل زرّوق في (القواعد)الكشف ثالث علوم الصوفية حين رتّب هذه العلوم إلى:

1 – علم الوعظ والتذكير وأساسه(**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ**)[3]

2 – علم المعاملة والعبودية وأساسه(**وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**)[4]

3 – علم المكاشفة وأساسه قوله تعالى(**وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمْ اللَّهُ**)[5]

وهذا الذي ذكره زرّوق [6] اختصره الغزالي في علمين هما علم المعاملة وعلم المكاشفة[7]. وجعل السرّاج علم المكاشفة أشرف العلوم وجعله تحت دائرة علم الحقائق والمنازلات[8].

وحالة الكشف " حالة معرفة "[9] فإن الله إذا نظر إلى قلب عبد من عباده بالفضل " كشف عنه حجاب الغفلة وأظهر له لطائف القدرة"[10].

وقد عرّف ابن القيم الكشف بأنّه " علوم يحدثها الربّ سبحانه وتعالى في قلب العبد ويطلعه بها على أمور تخفى على غيره"[11]. ودرجة المكاشفة عنده

([1]) أترجمها إلى: état de dévoilement

([2]) ابن خلدون , المقدمة , ج2, ص 586.

([3]) سورة النحل الآية 125.

([4]) سورة الحشر الآية 7.

([5]) سورة البقرة ألآية 282.

([6]) زروق الفاسي, قواعد التصوف, القاعدة 76, ص 47.

([7]) الغزالي . الكشف والتبيين, ص 204.

([8]) السراج, اللمع ص 456

([9]) عبد الحكيم حسان, التصوف في الشعر العربي, ص 49.

([10]) الرفاعي, حالة أهل الحقيقة, ص 55.

([11]) ابن القيم, مدارج السالكين, ج3, ص 222.

هي عند "غلبة نور الكشف على القلب "[1] وتكون ثمرة هذه الدرجة أن تُصبح العلوم الحاصلة من هذا الطريق نازلة"بمنزلة العلم الضّروري الذي لا يمكن جحده ولا تكذيبه لأنّه صار للقلب بمنزلة المرئي للبصر"[2]. فإذا كانت المعارف الحاصلة بكشف العلم علم حقيقة لمطابقتها للصّورة الخارجية فإنّ هذه الدرجة وهي الكشف القلبي هي " عين الحقيقة"[3].والحكم في هذه الحال لقلب العبد وحاله[4]. وهي الحال التي "لا يحتاج العبد فيها إلى اتعاب الفكر في تحصيل شيء ممّا طريقه العقل"[5].

وينقسم الكشف إلى لونين كبيرين هما:

1 – الكشف الملكي(بضم الميم نسبة إلى مُلك الله) وهو متوجّه إلى باطن الوجود الحسي وظاهره. ويسمى بكشف السّفليات.

2 – الكشف الملكوتي ويتوجه إلى عوالم النور كالملائكة واللوح المحفوظ والعرش والكرسيّ وعوالم أخرى"لا يمكن إحصاؤها ولا استقصاؤها"[6].

ويتفرع عن هذين النوعين كشوفٌ أخرى كالاعتصامي [7] والقلمي والنوني والعلمي والذاتي والوهبي والحقيقي[8] إلخ...وقد جعل ابن عربي الكشف أربعة هي:

1 – الكشف العقلي وهو ما يدركه العقل بجوهره المطلق عن قيود الفكر.

2 – الكشف النّفسي وهو ما يرتسم في الخيال أثناء المجاهدة والرياضة.

3 – الكشف الروحاني وهو الذي يكون بعد كشف الحجب العقلية والحجب النفسية, وكله مطالع روحانية.

([1]) المصدر السابق, ج3, ص 227.
([2]) نفس المصدر, نفس الصفحة.
([3]) نفس المصدر, ص 228.
([4]) نفس المصدر , ص 230.
([5]) الشعراني, الأنوار القدسية, ج2, ص 106.
([6]) الغزالي, المنتقد من الضلال. ص378.
([7]) ابن عربي, الفتوحات, ج1, ص 41.
([8]) ابن عربي, مواقع النجوم, ص 70.

4 – الكشف الرباني وهو أعلاها, ويكون بالعروج والتنزّل والتجلّي[1].

وفرّق بين الكشف الخيالي والكشف الحسّي عند المرتاضين في الخلوات.

وبيّن أنّ الانتقال من الخيالي إلى الحسّي يكون بتنزّل المعاني العقلية في الصّورة الحسّية وهو "تنزّل صعب"[2].

وطريق الكشف وإن كانت طريق شهود " لا تحتمل المجادلة والردّ على قائلها"[3]فإنها " أضعف درجات الولاية لوجود الكشف عند أهل الحق وأهل الباطل"[4]فصاحب الكشف " لا يأمن على نفسه من القطيعة واللحوق بأهل الظلام حتى يقطع مقامه ويتجاوزه"[5] أي حتى يتحقق بمعنى العبودية الصرف, وهذا بتجاوزه درجات الكشف جميعا دون الالتفات إليها بل يجعل غايته هي الله المنزه عن كلّ شريك. فأحوال الكشف وإن كانت ثمرة إيمانية إلا أنها يمكن أن تتحول إلى صوارف عن وجهة الحق إذا اشتغل بها العبد. وهنا مكمن الخطر.

وقد جعل الصوفية ضوابط للكشف خوفا من هذا المحذور الأكبر وغيره تأسيا بالصحابة الذين" كانوا على أوفر الحظوظ في هذا الشأن لكنّهم لم تقع لهم به عناية"[6].

ويمكن اختصار توجيهات العارفين الصوفية بهذا الشأن فيما يلي:

1 – على المريد أن يسأل الله زوال الكشف لما قد يكون فيه من "الاطلاع على عورات الناس"[7] ولكونه" من أحوال المريدين لا العارفين"[8].

2 – " كلّ ما يتجلى لك في خلوتك ويقول لك أنا الله فقل سبحان الله أنت بالله واحفظ صورة ما رأيت واله عنها واشتغل بالذّكر"[1]

([1]) **ابن عربي, رسالة إنشاء الدوائر من جملة رسائله, ص 35 وأيضا د/ عامر النجار, التصوف النفسي, ص 133, والدكتورة سعاد الحكيم, المعجم الصوفي, ص 971.**

([2]) **ابن عربي, رسالة الأنوار, ص 8.**

([3]) **ابن عربي, كتاب الفناء, ص8.**

([4]) **ابن المبارك, الإبريز, ص 511.**

([5]) **المصدر السابق, ص 511.**

([6]) **عناية الله الأفغاني, جلال الدين الرومي, ص 167.**

([7])**الشعراني, الأنوار القدسية, ج2, ص 202.**

([8]) **المصدر السابق, نفس الصفحة.**

3 – " لا يجوز أن يكاشف إنسان بالمحال في العقل ولا أن يكاشف بأن الشريعة السماوية باطلة لأن ذلك محالٌ شرعا.
ومن صدّق بذلك صار أخسّ من أن يخاطب"(2).
4 – "كلّ علم من طريق الكشف والإلقاء أو اللقاء والكناية بحقيقة تخالف شريعة متواترة لا يعول عليه"(3). " وكل كشف لا يكون صرفا من المزاج لا يعوّل عليه"(4) كالخيالات الحاصلة لمن تناول الحشيش أو الواقعة بسبب أنواع الطلاسم والسحر والمس والاستدراج.
5 – " إنّ الكشف لا يكون صحيحا كاملا إلا إذا كان ناشئا عن الاستقامة لأن الكشف قد يحصل لصاحب الخلوة والجوع, وإن لم يكن هناك استقامة كالسحرة والنصارى وغيرهم من المرتاضين..فالاستقامة للنفس كالانبساط للمرآة فيما ينطبع فيها من الأحوال"(5).
وقد أنصف ابن خلدون الصوفية حين عرض لموقف الفقهاء من الكشف بين منكر عليهم ومسلّم لهم فقال" إنّ الدليل والبرهان لا ينفعان في هذه الطريق ردا وقبولا إذ هي من قبيل الوجدانيات"(6).
وسمى مذهب التصوف"مذهب أهل التجلي والمظاهر والحضرات"(7) وحقق أن أهل النظر – العقلي أو الفقهي أو هما معا – لا يستطيعون تحصيل مُقتضاه" لغُموضه وانغلاقه وَبُعْدِ ما بين كلام صاحب المشاهدة والوجدان وصاحب الدليل"(8).
وإذا تعذّر وصف ما يكاشف به العبد العراف في الغالب الأعم كما يتعذّر فهم اللغة العرفانية التي يتناول بها كشفه فإننا نستطيع تناول لونين من الكشف البسيط يقربان المعنى ولا يحيطان به هما الفراسة والكشف.
الفراسة (بكسر الفاء) وهي التوسم من تفرّس الشيء توسّمه(9).قال ابن منظور في (لسان العرب)هي بمعنيين:

---

(1) ابن عربي, رسالة الأنوار , ص 7.
(2) الغزالي, المقصد الأسنى ص100, وأيضا الدكتور عامر النجار, التصوف النفسي, ص 133.
(3) ابن عربي, رسالة لا يعوّل عليه, ص2.
(4) المصدر السابق, ص 18.
(5) ابن خلدون, المقدمة, ج2, ص 587.
(6) المصدر السابق, ص 588.
(7)نفس المصدر, ص 590.
(8) نفس المصدر , ص 590.
(9) ابن منظور, لسان العرب , ج10, ص 221.

1 – أحدهما مادل ظاهر الحديث عليه[1]وهو ما يوقعه الله تعالى في قلوب أوليائه فيعلمون أحوال بعض الناس بنوع من الكرامات وإصابة الظن والحدس.

2 – الآخر نوع يتعلم بالدلائل والتجارب والخَلق (بفتح الفاء) والأخلاق فتعرف أحوال الناس. قال" وللناس فيه تصانيف كثيرة قديمة وحديثة"[2].

وتستخدم صيغة أفرس للمفاضلة بين متفرس وآخر فقيل أفرس الناس ثلاثة امرأة العزيز في يوسف – عليه السلام – وابنة شعيب في موسى – عليه السلام – وأبو بكر في توليه عمر – رضي الله عنه – [3].وفي الحديث الشريف قوله عليه السلام أنا أفرس بالخيل منك فقال عيينة وأنا أفرس بالرجال منك[4].

وقد تناول القرطبي قوله تعالى {**إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ**}[5],فقال للمتوسمين للمتفرسين, وساق الحديث اتقوا فراسة المؤمن ثم ذكر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قال هذا الحديث قرأ هذه الآية. ثم نقل تفسير أبي عبيدة للمتوسمين بأنهم المتبصّرون وذكر رواية الترمذي الحكيم عن أنس بن مالك إن لله عزّ وجل عبادا يعرفون الناس بالتوسّم[6].

والتوسم من الوسم وهي العلامة التي يستدل بها على مطلوب غيرها[7] وهو "لأهل الخير والصلاح"[8].

وقد جعل القرطبي للفراسة علامات ظاهرة وأخرى خفية, فمن الظاهر قول ابن عباس- رضي الله عنهما – ما سألني أحد عن شيئ إلا عرفت أفقيه هو أو غير فقيه[9]. ومن الخفية أن الشافعي ومحمد بن الحسن كانا بفناء الكعبة ورجل على باب المسجد فقال أحدهما أراه نجارا وقال الآخر أراه حدادا فبادر

([1]) روى الترمذي حديث اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله واستشهد به ابن منظور (لسان العرب), ج10, ص 221, والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن, ج10, ص 43.

([2]) ابن منظور , لسان العرب , ج10, ص 221.

([3]) المصدر السابق, نفس الصفحة.

([4])رواه مسلم.

([5]) سورة الحجر الآية 75.

([6]) القرطبي, الجامع, ج10, ص 43.

([7]) المصدر السابق, ص 43.

([8]) نفس المصدر, ص 43.

([9]) نفس المصدر, ص 44.

إليه بعض الناس فسأله فقال كنت نجارا وأنا اليوم حدادٌ[1].والفراسة من أخص صفات الصوفي المكاشف عند الجنيد فقد سئل: من العارف فقال: من نطق عن سرّك وأنت ساكت[2].ولما سُئل الشبلي: من أين تولدت فراسة المتفرسين؟ قال من قوله تعالى(**وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي**)[3].

وتتعلق فراسة المتفرس بثلاثة أشياء هي العين والأذن والقلب:

1 – العين للسّيمياء والعلامات الظاهرة

2 – الأذن للكلام والتصريح والتعريض

3 – القلب للعبور من المنظور والمسموع إلى الباطن الخفي." وعبور المتفرس من ظاهر الهيئة والدل إلى باطن الروح والقلب"[4] وتكون قوة الفراسة بحسب قوة نور الكشف[5].

ولا بد من الإشارة إلى أنّ الفراسة التي نصلها بالكشف هي الفراسة الإيمانية وفي هذا الصدد نميّز ثلاثة أنواع من الفراسة هي:

1 – الفراسة الخَلقية (بفتح الخاء) وهي التي يستدلّ صاحبها بالخَلق (بفتح الخاء) على الخُلق (بضم الخاء)" لما بينهما من الارتباط الذي اقتضته حكمة الله"[6]. وأصل هذه الفراسة أن "اعتدال الخِلقة والصورة هو من اعتدال المزاج والروح"[7].

([1]) نفس المصدر, ص 44.

([2]) د/ محمد جلال شرف, دراسات في التصوف الإسلامي, ص 337, والسلمي في طبقات الصوفية, تحقيق شريبة , طبعة القاهرة 1953, ص 157.

([3]) سورة الحجر الآية 29. المصدر السابق , ص 263

([4]) ابن القيم, مدارج السالكين, ج2, ص 488.

([5]) المصدر السابق, ج2, ص 494.

([6]) نفس المصدر, ص 487.

([7]) نفس المصدر, ص 487.

2 – فراسة الجوع والسهر والرياضة والتخلي, فإن النفس إذا تجردت من العوائق " صار لها من الفراسة والكشف بحسب تجردها"[1].وهي فراسة مشتركة بين الكافر والمؤمن.

3 – فراسة إيمانية وأصلها نور يقذفه الله في القلب وتعرّف بأنها" مكاشفة النفس ومعاينة الغيب"[2]وهي مقام من مقامات المعرفة. وسمى زروق في (قواعد التصوف) هذا الفراسة"فراسة شرعية"[3] وهي نور إيماني ينبسط على القلب حتى يتميّز في نظر صاحبه حالة المنظور فيه وأحواله, وكلّ مؤمن منها نصيب[4].

وقد نقل ابن القيم قولا لبعض العارفين جمع فيه معاني الفراسة الإيمانية فقال: أرواح تتقلب في الملكوت فتشرف على معاني الغيوب فتنطق عن أسرار الخلق نطق مشاهدة لا نطق ظنّ وحسبان[5].ولا بد من ملاحظتين في آخر هذا البسط عن الفراسة:

1 – إن مقام الإلهام – وهو مقام المتحدّث (بفتح الدال) فوق مقام الفراسة كما نصّ على ذلك العارفون الصوفية ومنهم الإمام الهروي صاحب (منازل السائرين)[6].

فقد تنال الفراسة بالكسب أما الإلهام فلا ينال بذلك بل هو موهبة محض.

2 – جرى بعض قضاة الإسلام في العمل بالفراسة في الأحكام كإياس بن معاوية وقاضي المالكية ببغداد زمن القرطبي صاحب (الجامع لأحكام القرآن). ولم يعمل بها الغالب الأعمّ لأن " مدارك الأحكام معلومة شرعا مدركة قطعا وليست الفراسة منها"[7]كما رجّح ذلك القُرطبي.

ونفس الشيئ يقال عن الرؤيا – لا لكذبها فقد تكون صادقة – ولكن لجواز النسيان أو الخلط على الرائي, فإنها لم تعتبر مسلكًا في حدود الدين ومدارك الأحكام.

([1]) نفس المصدر, ص 486.
([2]) نفس المصدر, ص 484.
([3]) زروق, قواعد التصوف, القاعدة 156, ص 99.
([4]) المصدر السابق, القاعدة السابقة, ص 99.
([5]) ابن القيم, المدارج, ج2, ص 484.
([6]) المصدر السابق, ج1, ص 44.
([7]) القرطبي, الجامع , ج10, ص 45.

جعل الإمام الغزالي " عجائب الرؤيا الصادقة"[1]من أدلة صحة الكشف وإمكانه فإذا جاز ذلك في النوم فلا يستحيل وقوعه في اليقظة لأن النوم مختلف عنها في ركود الحواس فقط.

وقد ورد النص القرآني بحديث الرؤيا وتعبيرها في مواضع عدّة كما في حق يوسف عليه السلام (**إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ**)[2], وإبراهيم عليه السلام(**قَالَ يَابُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ**)[3]ورسولنا صلى الله عليه وسلم (**لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ**)[4].كما ورد النص الحديثي الشريف بها أيضا في أكثر من موضع[5].والرؤيا بتعبير ابن خلدون"مدرك من مدارك الغيب"[6].وتحقيق الرؤيا عند الصوفية أن الإنسان يموت ثلاث مرات:

1 – الموت الأصغر بالعطاس, وذلك بتعطل حسّه كلية للحظات معلومة, ومن هذا الباب كان تشميته الوارد في الحديث النبوي هو يرحمك الله[7].

2- الموت الصغير وذلك بالنوم, قال تعالى(**اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا**)[8] وفي الحديث أنّ المستيقظ من نومه يقول الحمد لله الذي أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النشور[9].

([1]) الغزالي, الإحياء, ج3, ص 28.
([2] سورة يوسف الآية 4.
([3]) سورة الصافات الآية 102.
([4]) سورة الفتح الآية 27.
([5]) ونسنك, المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي, ج2, ص 206/205.
([6]) ابن خلدون, المقدمة, ج2, ص 597.
([7]) صحيح البخاري
([8]) سورة الزمر الآية 42.
([9]) رواه البخاري ومسلم.

3 – المـوت الكبيـر ويكـون بمفارقـة الـروح للجـسد وانتقالها إلى عالم البرزخ قال تعالى(**وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ**) ([1]).

فعند النوع الثاني من الموت تفتر الأعضاء والأعصاب وتتجمع قوى الإدراك والمشاهدة في القلب " فتتكشف لها جميع المعلومات المرسومة في اللوح المحفوظ"[(2)],فيدركها على قدر التعلق الروحي لصاحبه.

وقد مرّ معنا في حديثنا عن القلب الأسباب الخمسة التي تجعله قاصرا عن إدراك الحقائق, قال الغزالي إن هذه الأسباب إذا زالت واستتار القلب تجلت حقائق العلوم من مرآة اللوح المحفوظ في مرآة القلب فانطبعت فيها, وبذلك " تنكشف الحجب عن أعين القلوب فينجلي فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ"[(3)].

وللغزالي تائية مشهورة ضمن كتابه (معارج القدس في مدارج معرفة النفس) يقول فيها عن حقيقة انتقاش المعلومات من اللوح المحفوظ في القلب عند النوم:

يدلّ على ما قلته حالة الكرى
إذا ركد الإحساس منك برقدة
وقابل لوح الغيب للنفس مثلما
تقابل مرآة بأخرى صقيلة
فيطبع ما في اللوح في النفس فهي
من هناك بعلم الغيب نُسخة نُسخة
ولو أمكن من التجريد في كل يقظة
لشاهدت لا في النوم كلّ عجيبة[(4)].

والنوم عند الغزالي"طور وراء العقل تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب"[(5)], وعند ابن عربي هو "حضرة الخيال"[(6)].

([1]) سورة المؤمنون الآية 110.
([2]) النابلسي, أسرار الشريعة, ص 207
([3]) الغزالي, الإحياء, ج3, ص 21.
([4]) الغزالي معارج القدس في مدارج معرفة النفس, دار الشهاب, الجزائر 1989, ص 191/190.
([5]) الغزالي, المنقذ من الضلال , تحقيق د/ عبد الحليم محمود, ص 382.
([6]) ابن عربي, فصوص الحكم, ج1, ص 85.

وقد جعل الرسول صلى الله عليه وسلم الرؤيا أنواعا ثلاثة هي التي من الله ومن الشيطان والتي من حديث النفس[1] قال ابن القيم والنوع الذي هو من أسباب الهداية هو "الرؤيا التي من الله خاصّة"[2]. ونص الحديث الشريف على أنها جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة [3].

وهذه الأجزاء نقل تفصيلها ابن المبارك في (الإبريز) عن الحليمي أنها تكليم الله بغير واسطة – ؟ – الوحي على لسان الملك – نفث الملك- كمال العقل – كمال الحفظ- العصمة في الاجتهاد – ذكاء الفهم – كمال البصر – كمال السمع- كمال الشم – قوة الجسد – العروج- صلصلة الوحي – تكليم الشاة- إنطاق النبات – إنطاق الجذع- إنطاق الحجر – إلخ...[4].وردّ ابن المبارك رأي الحليمي لاختصاص أكثر هذه الوجوه بالرسول صلى الله عليه وسلم والحال أن الحديث تكلّم على النبوة مطلقا[5].

وأذهب أنا – كاتب هذه الأطروحة – إلى الرأي نفسه. وأصل الفرق بين الرؤيا التي من الله والريا التي من الشيطان أن ذوات أقيمت في الحق وعلقت به وذوات أقيمت في الباطل وعلقت به" فأمدّت كل واحد بما يليق بها"[6]. وقد يرى بعض أهل الظلام من جملة الابتلاء والغرور والمكر"[7].

أما سرّ النفث ثلاثا – كما جاء في الحديث الصحيح – عند الرؤيا المحزنة فالنفث الأول من الذات والثاني من الروح والثالث استعانة بالحق[8].

والظلام الداخل على الرؤيا بحسب ضعفه وقوته عشرة درجات:

1 – الظلام الداخل على الذات من سهو المكروه كمن يأكل بشماله سهوا.

2 – الظلام الداخل على الذات من سهو الحرام كمن أكل في الصيام سهوا.

3 – الظلام الداخل على الذات من عمد المكروه.

([1]) رواه مسلم
([2]) ابن القيم, المدارج, ج1, ص 51.
([3]) رواه البخاري ومسلم.
([4]) ابن المبارك, الإبريز, ص 139.
([5]) المصدر السابق ص 141.
([6]) نفس المصدر, ص 144.
([7]) نفس المصدر, ص 146.
([8]) نفس المصدر, ص 148.

4 – الظلام الداخل على الذات من عمد الحرام.
5 – الظلام الداخل على الذات من الجهل البسيط في المسائل العقدية البسيطة.
6 – الظلام الداخل على الذات من الجهل الكبير في المسائل الكبرى في العقيدة.
7 – الظلام الداخل على الذات من الجهل البسيط في المسائل الكبرى في العقيدة.
8 – الظلام الداخل على الذات من الجهل الكبير في المسائل الكبرى في العقيدة.

9 - الظلام الداخل على الذات من الجهل البسيط في جناب الرسول صلى الله عليه وسلم كاعتقاد صفة ليس هو عليها.
10- الظلام الداخل على الذات من الجهل المركب في الجناب النبوي(1).

وكل إعلام لظلام من هذه الظلمات تقابله درجة طهارة للروح تعينها على التحقق بالرؤيا الصالحة فإن الروح " إذا نظرت الرؤيا ببصيرتها ونظرها الصافي فإنها لا تراها إلا على ما هي عليه"(2). ولهذا كان مبدأ أمر الرسول صلى الله عليه وسلم الرؤيا الصادقة كفلق الصبح(3). وجاءت مرائي الأنبياء معاينة ووحيا(4), وكذلك تنوعت منامات الخلق واختلفت خواطرهم لأن مرجعها إلى " إرادة الحق سبحانه في القلب"(5)لا إلى الأخلاط الأربعة السوداء والصفراء والدم والبلغم(6).

وأسوق ملاحظة أخيرة تتعلق بالرؤيا وهي علم التعبير " الحادث في الملة " على حد تعبير ابن خلدون(7). وهو علم موجود في الملل السابقة كما

---

(1)نفس المصدر, ص 165, ملخصا باختصار شديد
(2) نفس المصدر, ص 165.
(3) رواه البخاري من طريق عائشة رضي الله عنها.
(4) ابن المبارك, الإبريز , ص 169
(5) المصدر السابق , ص 171.
(6) النابلسي, تعطير الأنام في تعبير المنام, المكتبة الثقافية , بيروت, بدون تاريخ, ص 2, وأيضا الإبريز ص 157.
(7) ابن خلدون , المقدمة, ج2, ص 597.

أشار إلى ذلك القرآن الكريم (**يَاأَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ**)[1]وموضوعه " العبور من ظاهر الصورة التي يراها الرائي إلى باطن تلك الصورة"[2].يقول الشيخ محمد الحافظ التجاني إن المعاني تتمثل في عالم الرؤيا للروح بصورة المباني" وتحتاج لعلم خاص لا يعرفه إلا من عرف الله "[3] يعني علم التعبير.

وهذا العبور العرفاني لا يكون لأي واحد من الذائقين لكونه مشربا عرفانيا خاصا, وأساس التعبير قوة الحسّ الروحاني فإنه دال على ما هو كائن بخلاف الحس الجسماني الدال على ما هو موجود[4]. ورموز الرؤيا وإن اتحدت عند عدّة أشخاص فإنها لا تعبّر بكيفية واحدة "لاختلاف البلاد والماء والهواء"[5]والأسماء والهيآت الروحية.

ولذلك فإن خطأ من يعمد إلى كتاب (تفسير الأحلام) لابن سيرين مثلا فيعبر من خلاله خطأ جسيم, " فإن سنين الخصب لا صور لها في الحسن وقد أبصرها النائم في صور البقر"[6], فلو كان ببلد لا بقر فيه فإن الملك الموكل بالرمز المنامي ربما جاءه بمعنى آخر, فمن أين للمعبر الوصول إلى المبنى؟ خذ مثلا الطين والوحل فإنه في تعبير الهنود مالٌ ولغيرهم محنة وبلاء[7] وكذلك الشأن في رموز كثيرة

ولهذا فإن كتب التعبير ترشد إلى المعنى العام للرمز ولكنها ليست كافية للولوج إلى علم التعبير الذي يحتاج منا إلى وقفة خاصة لا يتسع هذا الطرح العلمي للإفاضة بشأنها وهي وقفة تنقلنا من وجه سيميولوجي إلى آخر معرفي.

إن الذي يجمع أدوات المعرفة الصوفية وثمارها هو ما اصطلح على تسميته العلم اللدني (بتشديد اللام) أو اللدنّي (بتشديد النون) نسبة إلى لدن الله المذكور في قوله تعالى(**وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا**)[8].قال ابن القيم في (المدارج) إن هذا العلم سمي كذلك لأنه " تعريف من تعريفات الحق واردٌ على قلب العبد

([1]) سورة يوسف الآية 43.
([2]) النابلسي, أسرار الشريعة , ص 207.
([3]) الحافظ التجاني, أهل الحق, ص 204.
([4]) النابلسي, تعطير الأنام, ص 5.
([5]) المصدر السابق , ص 5.
([6]) النابلسي, أسرار الشريعة, ص 280.
([7]) النابلسي, تعطير الأنام, ص 5.
([8]) سورة الكهف الآية 65.

يقطع الوساوس ويزيل الشكوك ويحل محل العيان"[1]وصاحب هذا العلم " قد ارتقى عن الشواهد إلى العلم المدرك بالذوق والحسّ الباطن"[2].أي انه قد تجاوز " النظر والبحث والتفتيش"[3] بلغة ابن عربي إلى " الفتح الموهوب اللدني"[4] باللغة نفسها . قال ابن عربي في (الفصوص)" ولست بنبي ولكني وارث ولآخرتي حارث"[5].وجزم برّاده في (جواهر المعاني) أن " من علمه الله العلم اللّدني يعلم بعض الغيوب التي أخفاها الله على كثير من خلقه"[6].ولا اختلاف في نظره بين الكشف الصحيح والنص الصريح إذ هما فائضان من نفس الحضرة بواسطة " فيض الحقيقة المحمدية"[7].وتدق مدارك العلم اللدني حتى أنّ مرتبة الإفهام وحدها" تتقاصر عنها أفهام أكثر الناس"[8].

إنّ هذا الطور من المعرفة الإنسانية هو في أغلب سماته غير الطور العقلي إذ هو محض الذوق فلا مقدمة فيه ولا قياس و لا تحليل ولا برهان بل فتح وعيان وتحقيق. ولذلك كان من الحيف تسليط أدوات العقل على منهج مغاير للمنهج العقلي وإن كنت أقرّ بوجوب وضع ضوابط لهذا اللون من المعرفة حتى لا ينحرف بها أصحابها إلى ما يشينها ولتقريب عوالمها الذاتية إلى المهمتين بهذا الشأن أي عالم المعرفة الصوفية.

([1]) ابن القيم, مدارج السالكين, ج4, ص 416.

([2]) المصدر السابق, ص 416.

([3]) ابن عربي, رسالة الانتصار, ص 3.

([4]) المصدر السابق , ص 3.

([5]) ابن عربي, فصوص الحكم, ص 10.

([6]) برّاده, جواهر المعاني , ج1, ص 195.

([7]) المصدر السابق , ج2, ص 106.

([8]) ابن القيم المدارج, ج1, ص 41.

الخاتمة

إنّ بحث النّقلة من السّيميولوجي إلى الإبستيمولوجي الذي كان مدار بحثي في هذه الأطروحة هو جوابٌ على الأسئلة الأربعة التي يرى الدكتور أحمد شلبي أنّها فاصلة في اختيار البحث والشّروع في التعامل مع محتوياته وهي:

أ – هل يستحق هذا الموضع ما سيبذل فيه من جهد؟
ب – هل يمكن كتابة رسالة عن هذا الموضوع ؟
ج – هل في قدرتي القيام ببحث هذا الموضوع ؟
د – هل أحبّ هذا الموضوع وأميل إليه؟ (1)

وقد عمدت في جمع مادّته إلى طريقة الملف المقسّم (Loose leaf book) فتراكمت عندي القصاصات بشكل لم أكن أتوّقعه.

وبقدر المعاناة كانت المتعة. ولم يكن يشدّ إزري غير ثلاثة أمور وهي ثقتي بالله سبحانه وتعالى وصالح دعوات السّيدة الوالدة ويقيني أنّه لا بدّ دون الشّهد من إبر النّحل.

ولمّا عاينت محصّلة البحث علمت أنّ جهدي لم يكن قد ذهب هباء في نواحٍ ثلاثة على الأقل:

1 – **<u>النّاحية اللّغوية :</u>**

فقد اكتشفت من خلال الرّمز الصّوفي لغة متينة تجمع بين الحقائق العلويّة والحقيقة الإنسانية في تناغم يندر العثور على نظير له. ومن الحيف الإفراط في محاولة تعقّل الطبيعة الأصليّة لهذا الرّمز.

ويمكن أن يعتني الباحثون في فلسفة اللغة بإشكاليّة التقابل بين الرّمز والفهم كما نبّه إلى ذلك ولتر ستيس (2) وإن كان التصوّف الذي بحثه هو صورة لمستيك المسيحيين وبعض متديّني الهند فإنّه يمكن تخصيص هذا التقابل بدائرة التصوّف الإسلامي وبحثه بعد ذلك.

2 – **<u>النّاحية المنهجيّة</u>** :

---

(1) د/ أحمد شلبي, كيف تكتب بحثا أو رسالة (دراسة منهجيّة لكتابة البحوث وإعداد رسائل الماجستير والدكتوراه) الطّبعة التاسعة, مكتبة النهضة العربية – القاهرة 1976 ص, 32.

(2) ولتر ستيس , التصوّف والفلسفة, ترجمة وتقديم د/ إمام عبد الفتاح إمام, مكتبة مدبولي القاهرة 1999, ص 345.

إن خصوصيّة المنهج الصّوفي في الإسلام ليست بالأمر الذي ينبو عن أذهان الباحثين ولكنّ ما يكتب في الغالب الأعمّ عن هذا المنهج هو اشتغال غير علمي يشبه المحاكمة أكثر ممّا يشبه السّداد العلمي إذ هو صادر عن مواقف مسبقة تزعم امتلاك العقيدة الدّينية في الإسلام والحال أنّها أبعد ما تكون عن روحِها ومسلكها.

والحاجة اليوم ماسّة إلى من يهتم بذاتيّة المنهج الصّوفي ومدى تطابق هذه الذاتيّة مع منهج الإسلام العامّ بل وحتى مقارنتها بمثيلاتها في التجارب الإنسانية الأخرى.

3 – النّاحية العلمية المجرّدة: فقد أفضى بي البحث في الرّمز الصّوفي إلى القيمة العددية للحرف وإلى الارتباط بين الحرف والفلك بصيغة مباينة لفهم الكندي والفارابي. وكان لي بعض اشتغال بالرّياضيات مثلا. وهذا الفضاء يمكن أن يتوسّع إلى بحث العلاقة بين المجرّد الموضوعي ممثلا في الرياضيات والباطني الذّاتي ممثلا في الحقيقة الصّوفية من خلال التلازم بين الحرفي العددي والذّوقي الصّوفي في بعض جوانب العرفان عند المسلمين. وهو تلازم قد تكون الفواتح الحرفية لبعض سور القرآن الكريم منطلقا له.

وما تجدر ملاحظته أنّ هذا الاشتغال الرّياضي – الفلكي – الحرفي لا يفصله عن السّحر غير خيط رقيق كما نبّه ابن خلدون في (المقدمة) وكما تنبّهت إليه شخصيا خلال مطالعات عديدة.

وبلغة العقيدة الدّينية فإن هذا الخيط فاصل بين دائرتين متصادمتين هما دائرة الكفر ودائرة الإيمان.

وللأمانة العلميّة فإنّ أول محاولة علميّة تقترب من هذا السّياق كانت للباحث توفيق فضّ بكلية الآداب بجامعة سترازبورغ بفرنسا سنة 1966, حيث قدّم دكتوراه دولة بعنوان (الكهانة عند العرب) وهو عمل ضخم يقع في خمسمائة وثلاث وستين صفحة [1] ويستحق صاحبه كلّ التقدير. ولكنّ عمله بقي دون متابعة فيما أعلم.

كما اطّلعت على كتاب (السّحر) لصاحبه ش.ج.س.طومسون الذي ترجمه إلى العربية سمير شيخاني. وقد سمّى هذه الممارسة بالفلسفة المحجوبة[2]. وشدّ انتباهي حديثه عن العدد

([1]) Toufik Fadh, la divination arabe, SINDBAD, Paris 1966

([2]) ش.طومسون, السّحر, ترجمة سمير شيخاني, المكتبة الشّعبية, بيروت 2002, ص212.

والجدول الخاصّ بالحرف وحديثه عن الطّلاسم. وقد تخلّل كتابه كثير من الرّموز الفلكيّة وإن كان محتواه بعيدا عن روح العلم بخلاف الرّمز الصّوفي عند المسلمين.

وأعتقد أنّ هذا المبحث بحاجة إلى من يعتني به سواء في الجانب الأصولي الدّيني أو في الجانب الفلسفي النّقدي. وهو ما قد أفعله مستقبلا إن يسّر الله ذلك.

وأخيرا فإنّني بعد طبع هذا العمل المتواضع أجدني أقول لَوْ زِدْتُ هذا لكان أكمل ولو حذفت هذا لكان أجمل وهذا من جملة العبر إذ هو دليل استيلاء النّقص على جملة البشر.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ويجعلها بفضله في الصّالحات الباقيات, وسبحان من هو كلّ يوم في شأن وله اختصاص العظمة والسّلطان وصلاته وسلامه وتحيّته وإكرامه على رسوله المصطفى وآله وصحبه أولي الصّدق والوفاء وسلام على المرسلين والحمد لله ربّ العالمين.

الفهارس

فهرس الآيات

الآية رقمها السورة الصفحة

{وَقُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ} 93 النّمل 15

{الَّذِينَ آتَيْنَاهُمْ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ } 146 البقرة 15

{لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انقَلَبُوا إِلَى أَهْلِهِمْ} 62 يوسف 15 15

{فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ } 20 التّحريم 15

{إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ } 28 فاطر 17

{لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا} 48 المائدة 19

{وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنْ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ} 36 يونس 19

{وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ} 151 الأنعام 43

{قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ} 33 الأعراف 43

{هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ} 3 الحديد 43

{وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ{ 120 الأنعام 43

{فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ}13 الحديد 43

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
{وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً }	20	لقمان	43
{فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا}	22	الكهف	43
{يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ}	7	الروم	44
{لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ}	103	الأنعام	45
{وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ{	83	النساء	49
{وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ}	26	فصلت	61
{لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ}	225	البقرة	61
{وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ{	3	المؤمنون	61
{وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا}	72	الفرقان	61
{وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ}	55	القصص	61
{لَا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْثِيمٌ}	23	الطور	61
{لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا}	62	مريم	61
{لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّابًا}	35	النبأ	62
{لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَاغِيَةً}	11	الغاشية	62
{فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ}	37	البقرة	62

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
{وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ}	124	البقرة	62
{وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ }	34	الأنعام	62

{لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ} 64 يونس 62

{قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي} 109 الكهف

62 -70

{مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ { 27 لقمان 63

{وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا} 31 البقرة 63

{لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ}301

النحل 63

{بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ } 159

الشعراء 64

{هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانِ } 39 القصص

{لِسَانًا عَرَبِيًّا لِيُنْذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا} 12 الأحقاف 64

{يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ} 16 النّمل

{وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنطِقُ بِالْحَقِّ} 63 المؤمنون 64

{لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلَاءِ يَنطِقُونَ} 65

الأنبياء 64

{وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ
سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ} 27 لقمان

71

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
{اتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمْ اللَّهُ }	282	البقرة	332-71
{قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ}	30	النور	73
{ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ}	60	غافر	73
{يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ}	29	الرعد	231-73
{وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ }	19	العلق	73
{وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَامُوسَى}	17	طه	74
{حَيَّةٌ تَسْعَى}	20	طه	74
{خُذْهَا وَلَا تَخَفْ}	21	طه	74
{يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ}	21	البقرة	74
{صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ}	18	البقرة	74
{كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ}	183	البقرة	75
{وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا}	114	البقرة	75
{فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ}	37	البقرة	76
{غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ{	7	الفاتحة	76

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
{وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنْ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ }	96	الأعراف	77

{وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ } 7 آل عمران
77
{إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِين} 223 البقرة 78
{فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَه} 18
القيامة 78

{فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ
وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ} 5
التوبة 79
{فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ} 38-39
الحاقة 79
{وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُم} 110
الأنعام 79
{إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ} 22 فاطر
{بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ يَلْعَبُونَ } 9 الدخان
{مَالِكِ يَوْمِ الدِّين} 4
الفاتحة 81
{إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ } 5 الفاتحة 81
{الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} 5 طه
{وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا} 269 البقرة 86
{ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ } 125 النّحل
الآية رقمها السورة
الصفحة
{وَيُعَلِّمُهُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ { 129 البقرة 86
{وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ} 231 البقرة 86
{وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ} 113
النساء 86
{وَاذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا} 8 المزمّل 87
{وَاذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا} 25 الإنسان 87
{قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ}32 البقرة
87
{نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ{ 83 الأنعام 87

{وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ}	33	يوسف	117
{يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ}	42	القلم	121
{كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ}	29	الرحمن	183
{كهيعص}	1	مريم	158
{حمعسق}	1	الشورى	158
{وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ}	39	يس	170
{دَنَا فَتَدَلَّى}	8	النجم	214
{عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا}	65	الكهف	216
{اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيب}	13	الشورى	228
الآية	رقمها	السورة	الصفحة
{يُرِيدُونَ وَجْهَهُ}	28	الكهف	232
{لَكِنْ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ {	162	النساء	250
{إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا}	29	الأنفال	256
{قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنْ الْكِتَابِ} {أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ}	40	النمل	256

{اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} 11 الروم
269
{هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ} 11 لقمان
269
{وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا}72
الإسراء 279
{فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ{32
فاطر 280
{إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ}37
ق 291
{إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا}168
النساء 296
{يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ{ 30 الأحقاف 296
{وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى} 63 طه 296
{إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا} 104 طه 296
{وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قِدَدًا} 11 الجن
269
الآية رقمها السورة
الصفحة
{وَأَلَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا} 16 الجن
297
{قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا
وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ} 14 الحجرات 299
{فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ} 46
{أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا} 24 محمد 299
{فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ} 32 الحج 303
{مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى} 11 النجم 303
{أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ} 22
الزمر 304
{اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} 35 النور 304
{وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا} 17 الكهف 308

{آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا}	175	الأعراف	313
{كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ}	176	الأعراف	313
{يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا}	41	الأحزاب	313
{الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ }	191	آل عمران	318
{وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ}	164	الصافات	321

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
{ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ}	125	النحل	332
{وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا}	7	الحشر	332
{إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ}	75	الحجر	338
{وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي}	29	الحجر	363
{إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ}	4	يوسف	343
{قَالَ يَابُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ}	102	الصافات	343
{لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِ}	27	الفتح	343
{اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا}	42	الزمر	344
{وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ}	110	المؤمنون	344
{يَاأَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ}	43	يوسف	349
{وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا}	65	الكهف	350

فهرس الأحاديث

الحديث	الرّاوي	الصّفحة
عالم بالله يخشى الله ليس بعالم بأمر الله, وعالم بالله عالم بأمر الله يخشى الله فذلك العالم الكامل وعالم بأمر الله ليس بعالم بالله لا يخشى الله فذلك العالم الفاجر	رواه الدّرامي في مسنده	17
لفظة منهاج	صحيح البخاري ومسند الإمام أحمد	19
يا غُلام احفظ الله يحفظك	رواه الترمذي	35
الإثم ما حاك في صدرك	رواه مسلم	35
الحلال بيّن والحرام بيّن	رواه البخاري وابن ماجة	35
الإحسان أن تعبد الله كأنّه يراك فإن لم تكن تراه فإنّه يراك	رواه البخاري	38-65-278
لم يبعث الله نبيا إلاّ بلغة قومه	رواه مسلم	62
إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة	رواه البخاري	89
تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة	رواه السيوطي في الجامع الصّغير	97
إنّ القرآن أنزل على سبعة أحرف	رواه مسلم والترمذي	134
لا أقول ألم حرف ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف	متفق عليه	170
الاسم الأعظم في فواتح البقرة وآل عمران	رواه مسلم	170
الإيمان بضع وسبعون شعبة	رواه الترمذي	170
لو كان موسى بن عمران حيّا ما وسعه إلاّ	متفق عليه	195

اتّباعي		
الأبدال بالشام أربعون رجلا كلّما مات رجل أبدل الله رجلا مكانه	رواه احمد	210
إنّه ليغان على قلبي	رواه مسلم وأبو داود وأحمد والنسائي	220
أين كان ربّنا قبل أن يخلق السماوات والأرض	رواه أحمد	227
ألا إنّ في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كلّه وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب	رواه الترمذي	299
القلوب ثلاثة	رواه أحمد	300
أدّبني ربّي فأحسن تأديبي	رواه الترمذي	312
اتّقوا فراسة المؤمن فإنّه ينظر بنور الله	رواه الترمذي	338
أنا أفرس بالرّجال منك تشميت العاطس الرؤيا الصّالحة جزء من ستّة وأربعين جزءًا من النبوة الرؤيا ثلاثة قالت عائشة كانت رؤياه كفلق الصّبح	رواه مسلم متفق عليه متفق عليه رواه مسلم رواه البخاري	338 343 344 346 348

فهرس المصادر

القرآن الكريم

1 – إبراهيم سلامة الرّاضي, مرشد المريد في الفقه والتصوف والتّوحيد, الطّبعة الثانية, المطبعة الحامدية, القاهرة 1983.
2 – ابن الحاج التلمساني, شموس الأنوار وكنوز الأسرار, دار المنار, تونس, د.ت.
3 – أبو إسحاق الشّاطبي, الموافقات, دار إحياء التراث العربي, بيروت, بدون تاريخ.
4 - أبو بكر محمد الكلاباذي, التعرّف لمذهب أهل التصوّف, الطبعة الثالثة, تحقيق محمود أمين النّواوي, المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة 1992.
5 – أبو بكر عبّاد الرّندي, شرح الحكم العطائية, الطّبعة الأولى, مراجعة د/ عبد الصبور شاهين, مركز الأهرام للترجمة والنّشر, القاهرة 1988.
6 – أبو الحسن الشاذلي, درّة الأسرار وتحفة الأبرار, جمع ابن الصبّاغ, المكتبة الأزهرية للتراث, القاهرة 1988.
7 – أبو الحسن الهجويري, كشف المحجوب ترجمة د/ إسعاد عبد الهادي قنديل, دار النّهضة العربيّة, بيروت 1980.
8 – أبو العبّاس أحمد التجّاني, الإرشادات الربّانية بالفتوحات الإلهية, الطّبعة الأولى, المكتبة العصرية, بيروت 2002.
9 – أبو العبّاس البوني, منبع أصول الحكمة, مطبعة المشهد الحسيني, القاهرة, بدون تاريخ.
10 – أبو العبّاس البوني, شمس المعارف الكبرى, الطبعة الأولى, دار المنار, تونس 1990.
11 – أبو العبّاس أحمد الشّرجي الزّبيدي, طبقات الخوّاص, الطّبعة الأولى, دار المناهل, بيروت 1986.
12 – أبو الفرج بن الجوزي, صفة الصّفوة, ضبط عبد الرحمن اللاذقي وحياة شيخا اللاذقي, دار المعرفة, بيروت 1996.

13 – أبو القاسم الحفناوي, تعريف الخلف برجال السّلف, مؤسسة الرسالة, دمشق 1985.
14 – أبو القاسم الزمخشري, أساس البلاغة, دار بيروت للطباعة والنّشر, بيروت 1984.
15 – أبو حامد الغزالي, المنقذ من الضّلال, الطبعة الثالثة, تحقيق د/ عبد الحليم محمود, دار المعارف بمصر, القاهرة 1988.
16 – أبو حامد الغزالي إحياء علوم الدين, الطبعة الأولى, دار الفكر, بيروت 1986.
17 – أبو حامد الغزالي, روضة الطّالبين وعمدة السّالكين, دار النهضة الحديثة, بيروت, بدون تاريخ.
18 – أبو حامد الغزالي, مكاشفة القلوب المقرّب إلى حضرة علاّم الغيوب, الطبعة الأولى, دار البيان, القاهرة 1990.
19 – أبو حامد الغزالي, معارج القدس في مدارج معرفة النّفس, دار الشهاب, باتنة, الجزائر 1989.
20 – أبو حامد الغزالي, مشكاة الأنوار, دار الكتب العلميّة, بيروت 1986.
21 – أبو حامد الغزالي, معيار العلم, تحقيق د/ سليمان دنيا, دار المعارف بمصر, بدون تاريخ.
22 – أبو حامد الغزالي, مجموعة رسائل الغزالي, دار الكتب العلميّة, بيروت 1986.
23 – أبو حامد الغزالي, المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى, دار الكتب العلميّة, بيروت, بدون تاريخ.
24 – أبو حامد الغزالي, أيها الولد المحبّ, تحقيق عبد الله أحمد أبو زينة, مطبعة الشّحمي, تونس, بدون تاريخ.
25 – أبو حفص السّهروردي, عوارف المعارف, الطبعة الأولى, دارالكتب العلمية, بيروت 1986.
26 – أبو سعيد الخرّاز, الطريق إلى الله أو كتاب الصّدق, تحقيق د/ عبد الحليم محمود, المكتبة العصرية, بيروت 1967.
27 – أبو عبد الرحمن السلمي, المقدمة في التصوف الطبعة الأولى, تحقيق د/ يوسف زيدان, دار الجيل, بيروت 1999.

28 – أبو عبد الرحمن السلمي, الطبعة الأولى, تحقيق وتعليق د/ مصطفى عبد القادر عطا, دار الكتب العلميّة, بيروت.
29 – أبو علي بن سينا, الإشارات والتنبيهات, الطبعة الثانية, تحقيق د/ سليمان دنيا, دار المعارف بمصر, القاهرة 1968.
30- أبو علي بن سينا, مجموعة ابن سينا الكبرى في العلوم الروحانية, المكتبة الشعبية, بيروت, بدون تاريخ.
31 – أبو طالب المكي, قوت القلوب في معاملة المحبوب, مؤسسة خلدون للدراسات والنشر, عمان 1990.
32 – أبو معشر الفلكي, اسم المؤلف هو عنوان الكتاب, المكتبة الشعبية, بيروت, بدون تاريخ.
33 – أبو نصر السراج, اللمع, تحقيق د/ عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور, دار الكتب الحديثة, القاهرة ومكتبة المثنى بغداد 1960.
34 - أبو نعيم الإصفهاني, حلية الأولياء, دار الكتب العلميّة, بيروت, بدون تاريخ.
35 – الدكتور أسعد أحمد علي, معرفة الله والمكزون السنجاري, الطبعة الثانية, دار الرائد العربي, بيروت 1981.
36 – أحمد الرفاعي, حالة أهل الحقيقة مع الله, الطبعة الأولى, تحقيق وتعليق عبد الغني نكه مي, حلب 1986.
37 – أحمد الرفاعي, البرهان المؤيّد, طبعة خاصّة, الكويت 1999.
38 – أحمد العياشي سكيرج, كشف الحجاب, المكتبة الشعبية, بيروت, بدون تاريخ.
39 – أحمد الفاروقي السهروردي, المنتخبات من المكتوبات, مكتبة إيشيق, استانبول 1989.
40 – أحمد بن تيمية, مجموع فتاوى ابن تيمية, م10و م11, طبع المكتب التّعليمي السعودي, الرباط, المغرب, د.ت.
41 – أحمد بن حنبل, الزّهد, الطبعة الأولى, دار الريّان للتراث, القاهرة 1987.
42 – أحمد بن المبارك, الإبريز, دار الفكر, بيروت, بدون تاريخ.
43 – أحمد بن محمد بن عجيبة, لإيقاظ الهمم بشرح الحكم, تقديم محمد أحمد حسب الله, دار المعارف بمصر, القاهرة 1985.

44 – أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي, المواد الغيثية, الطبعة الطبعة الثانية, المطبعة العلاوية مستغانم الجزائر 1989.
45 – أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي, المنح القدسيّة, الطبعة الثانية, المطبعة العلاوية مستغانم, الجزائر 1986.
46 – أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي, رسالة القول المعروف, المطبعة العلاوية مستغانم, الجزائر, بدون تاريخ.
47 – أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي , البحر المسجور في تفسير القرآن، بمحض النور, الطبعة الأولى, المطبعة العلاوية, مستغانم, الجزائر بدون تاريخ.
48 – أحمد بن مصطفى الكمشخانوي, جامع الأصول, الطبعة الأولى, المطبعة الجمالية, القاهرة 1383هـ.
49 - أحمد عبد الرحيم السايح, السلوك عند الحكيم الترمذي, دار السلام, القاهرة 1988.
50 – أحمد رزوق الفاسي, مفتاح الإفادة لذوي العقول والهمم على معاني ألفاظ كتاب الحكم, تحقيق مصطفى مرزوقي, دار الهدى, عين مليلة, الجزائر 2003.
51 – أحمد رزوقي الفاسي, قواعد التصوف, مراجعة محمد زهري النجار, المكتبة الأزهرية للتراث, القاهرة 1997.
52 – أحمد زكي تفاحه, الإسلام والحكم, دار التعارف بيروت 1977.
53 – الدكتور أحمد شلبي, كيف تكتب بحثا أو رسالة, الطبعة التاسعة, مكتبة النهضة العصرية, القاهرة 1976.
54 – إسماعيل بن السيد محمد القادري, الفيوضات الربانية, دار الفكر للطباعة, دمشق 1992.
55 – ألبير نصر نادر, التصوف الإسلامي (نصوص ودروس), المطبعة الكاثوليكية, بيروت 1960.
56 – الدكتور أمين راشد, نظرية المعرفة عند المتصوفة, دار المنار, القاهرة 1990.
57 – د/ أنور فؤاد أبي خزام, معجم مصطلحات الصوفية , الطبعة الأولى, مراجعة د/ جورج متري عبد المسيح, مكتبة لبنان ناشرون, بيروت 1993.

58 – أ.ي ونسنك, المعجم المفهرس لألفاظ الحديث, دار الدعوة استانبول مع دار سحنون, تونس 1988.

59 – بديع الزمان النورسي, المثنوي العربي النوري, تحقيق إحسان قاسم الصالحي, دار سوزلر للنشر, إستانبول 1994.

60 – بديع الزمان النورسي, المكتوبات, تحقيق إحسان قاسم الصالحي, دار سوزلر للنشر, إستانبول 1994.

61 – بديع الزمان النورسي, أنوار الحقيقة في التصوف والسلوك, الطبعة الأولى, ترجمة إحسان قاسم الصالحي, دار الكتب المصرية القاهرة 2002.

62 – بديع الزمان النورسي, الاسم الأعظم, الطبعة الثالثة, ترجمة إحسان قاسم الصالحي, دار الكتب المصرية, القاهرة 2000.

63 – تاج الدين بن عطاء الله السكندري, التنوير في إسقاط التدبير, المكتبة الشعبية, بيروت, د.ت.

64 – تاج الدين بن عطاء الله السكندري, لطائف المنن, الطبعة الأولى, المطبعة السّعدية, القاهرة 1972.

65 – تاج الدين بن عطاء الله السكندري, التنوير في إسقاط التدبير.

67 – ثريا عبد الفتاح ملحس, منهج البحوث العلمية, الطبعة الثالثة, دار الكتاب اللبناني, بيروت 1982.

68 – جلال الدين السيوطي, الحاوي للفتاوي, دار الحديث العلمية, بيروت, د.ت.

69 – جلال الدين السيوطي, تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي, تحقيق محمد إبراهيم سليم, دار العلم والثقافة, القاهرة 1995.

70 – جلال الدين السيوطي, منظومة السيوطي, الطبعة الثالثة, مطبعة المشهد الحسيني, القاهرة 1960.

71 – جلال الدين السيوطي, تنوير الحلك, دار جوامع الكلم, القاهرة 1986.

72 – جلال الدين الرومي, المثنوي, الطبعة الأولى, ترجمة ودراسة ونشر د/ محمد عبد السلام كفافي, المكتبة العصرية, بيروت 1966.

73 – جمال الدين محمد أبي المواهب الشاذلي, قوانين حكم الإشراق, المكتبة الأزهرية للتراث, القاهرة 1999.

74 – جميل صليبا, المعجم الفلسفي, دار الكتاب اللبناني, بيروت 1978.
75 – الحارث بن أسد المحاسبي, الرعاية لحقوق الله, الطبعة الثانية , تحقيق د/ عبد الحليم محمود, دار المعارف بمصر, القاهرة 1990.
76 – الحارث بن أسد المحاسبي, كتاب العلم, تحقيق محمد العابد مزالي, الدار التونسية للنشر, تونس 1975.
77 – د/ حسن الشرقاوي, معجم ألفاظ الصوفية, الطبعة الأولى, مؤسسة مختار, القاهرة 1987.
78 – داود بن عمر الأنطاكي, تذكرة أولي الألباب, المكتبة الثقافية, بيروت, د.ت.
79 – رجاة العتيري, من مناهج العقل الفلسفي, دار تبر الزمان, تونس 1999.
80 – ريكمان, منهج جديد للدراسات الإنسانية, الطبعة الأولى, ترجمة علي بن عبد المعطي محمد والدكتور محمد علي محمد, مكتبة مكاوي, بيروت 1979.
81 – زكريا الأنصاري, شرح الرسالة القشيرية, المكتبة الثقافية, بيروت, د.ت.
82 – الدكتور زكي مبارك, التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق, المكتبة العصرية, بيروت, د.ت.
83 – زيغريد هونكه, شمس العرب تسطع على الغرب, ترجمة وتحقيق د/ فؤاد حسنين علي, دار رحاب, الجزائر 1986.
84 – د/ سعاد الحكيم, المعجم الصوفي (الحكمة في حدود الكلمة) دندرة للطباعة والنشر, بيروت 1981.
85 – د/ سعاد الحكيم, ابن عربي ومولد لغة جديدة, الطبعة الأولى, بيروت, د.ت.
86 – سعيد عبد الفتاح, أخبار الحلاج, المكتبة الأزهرية للتراث, القاهرة 2000.
87 – سعيد حوى, جولات في الفقهين الكبير والأكبر وأصولهما, دار الشهاب, باتنة الجزائر 1987.
88– سعيد حوى, تربيتنا الروحية, مطبعة رحاب, الجزائر, د.ت.

89 – سعيد حوى, المستخلص في تزكية الأنفس, دار السلام, دمشق 1985.
90 – سعيد حوى, مذكرات في منازل الصديقين والربانيين, الطبعة الأولى, دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع, حلب 1986.
91 – د / سليمان دنيا, الحقيقة في نظر الغزالي, دار المعارف بمصر القاهرة, 1965.
92 – د/ سيد حسين نصر, الصوفية بين المس واليوم, الطبعة الأولى, ترجمة د/ كمال خليل اليازجي, الدار المتحدة للنشر بيروت 1975.
93 – السيد صديق القنوجي, أبجد العلوم, الطبعة الأولى, دار الكتب العلمية, بيروت 1999.
94 – ش.ح.طومسون, السّحر, الطبعة الأولى تعريب سمير شيخاني, المكتبة الثقافية, بيروت 2002.
95 – شمس الدين بن قيم الجوزية, الروح, دار المدني, جدة, 1984.
96 – شمس الدين بن قيّم الجوزية, مدارج السالكين في منازل السائرين, دار الكتاب العربي, بيروت 1972.
97 – شمس الدين بن قيم الجوزية, طريق الهجرتين ومفتاح باب السعادتين.
98 – شمس الدين بن قيم الجوزية,
99 – شمس الدين القرطبي الأنصاري, الجامع لأحكام القرآن, دار الكتاب العربي للطباعة والنشر, القاهرة 1967.
100 – شمس الدين القرطبي الأنصاري, التذكرة, الطبعة الثانية, دار الكتب العلمية, بيروت 1987.
101 – شهاب الدين يحي السهروردي, اللمحات, تحقيق إميل معلوف, دار النهار, بيروت 1969.
102 – د/ عامر النجار, التصوف النفسي, دار المعارف بمصر, القاهرة, د.ت.
103 – د/ عامر النجار, الطرق الصوفية في مصر, الطبعة الرابعة, دار المعارف بمصر القاهرة 1990.
104 – عبد الباقي مفتاح, مفاتيح فصوص الحكم, الطبعة الأولى, دار القبة لزرقاء, مراكش 1997.

105 – عبد الحكيم حسان, التصوف في الشعر العربي, طبع الأنجلو مصرية, القاهرة 1954.
106 – د/ عبد الحليم محمود, المدرسة الشاذلية, الطبعة الثانية, دار المعارف بمصر, القاهرة 1988.
107 – د/ عبد الرحمن بدوي, الإنسان الكامل في الإسلام, الطبعة الثانية, وكالة المطبوعات الكويت, 1976.
108 – د/ عبد الرحمن بدوي, شطحات الصوفية, الطبعة الثالثة, وكالة المطبوعات, الكويت 1978.
109 – د/ عبد الرحمن بدوي, الموسوعة الفلسفية, الطبعة الأولى, المؤسسة العربية للدراسات والنشر, بيروت 1984.
110 – د/ عبد الرحمن بدوي, مناهج البحث العلمي, وكالة المطبوعات الكويت 1981.
111 – عبد الرحمن بن خلدون, المقدمة, الدار التونسية للكتاب, تونس, المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر 1984.
112 – عبد الرحمن بن خلدون, شفاء السائل لتهذيب المسائل, المطبعة الكاثوليكية, بيروت 1959.
113 – عبد الرحمن بم محمد الفاسي, شرح حزب البرّ, المكتبة الأزهرية للتراث, القاهرة 1998.
114 – عبد الرزاق القاشاني, رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال, تحقيق سعيد عبد الفتاح, المكتبة الأزهرية للتراث, القاهرة 1995.
115 – عبد الرزاق القاشاني, شرح فصوص الحكم, المكتبة الأزهرية للتراث, القاهرة 1997.
116 – عبد الرؤوف المناوي, الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية, تحقيق د / عبد الحميد صالح حمدان, المكتبة الأزهرية للتراث, القاهرة 1994.
117 – د/ عبد الستار عز الدين الراوي, التصوف والباراسايكولوجي , الطبعة الأولى, المؤسسة العربية للدراسات والنشر عمان 1994.
118 – عبد السلام محمد بدوي, الأسماء الحسنى, دار المعارف بمصر القاهرة 1990.

119 – عبد الغني النابلسي, أسرار الشريعة, الطبعة الأولى, تحقيق محمد عبد القادر عطا, دار الكتب العلمية بيروت 1985.
120 – عبد الغني النابلسي, تعطير الأنام بتعبير المنام, المكتبة الثقافية, بيروت, د.ت.
121 – عبد الغني النابلسي, ديوان الحقائق ومجموع الرقائق, الطبعة الأولى, تعليق عبد الخالق الزناتي, دار الكتب العلمية, بيروت 2001.
122 – عبد الفتاح السيد الطوخي, كشف أسرار العلوم, مطبعة علي صبيح وأولاده, القاهرة, د.ت.
123 – عبد القادر الجزائري, المواقف, الطبعة الثانية, دار اليقظة العربية, بيروت 1966.
124 – عبد القادر الجيلاني, الفتح الرباني والفيض الرحماني, طبع مصطفى بابي الحلبي, القاهرة 1960.
125 – عبد القادر الجيلاني , الغنية في التصوف والآداب, دار الألباب, دمشق, د.ت.
126 – عبد القادر الجيلاني, فتوح الغيب, تحقيق محمد سالم بواب, دار الألباب, دمشق 1992.
127 – عبد الكريم بن هوازن القشيري, الرسالة القشيرية في علم التصوف, دار الكتاب العربي, بيروت, د.ت.
128 – عبدالكريم بن هوزان القشيري, لطائف الإشارت, الطبعة الثانية, تحقيق د/ إبراهيم بسيوني, الهيئة المصرية العامة للكتاب, القاهرة 1981.
129 – عبد الكريم الجيلي, الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل, تحقيق رجب عبد المنصف, المطبعة الأزهرية, القاهرة 1997.
130 – عبد الكريم حسان, التصوف في الشعر العربي, مكتبة الأنجلو مصرية, القاهرة 1954.
131 – عبد الله بن علوي العطاس, ظهور الحقائق في بيان الطرائق, طهران, د.ت.
132 – عبد الله عبد الرزاق, الصوفية والمجتمع في غرب إفريقيا, المكتب المصري للتوزيع, القاهرة 1991.
133 – عبد المجيد الشرنوبي, شرح الحكم العطائية, دار الهدى, عين مليلة, الجزائر 1991.

134 – د/ عبد المنعم الحنفي, الموسوعة الصوفية, الطبعة الأولى, مكتبة مدبولي, القاهرة 2003.
135 – عبد الملك النيسابوري الخركوشي, تهذيب الأسرار, تحقيق بسام, محمد بارود, طبع المجتمع الثقافي, أبو ظبي 1999.
136 – عبد الوهاب الشعراني, الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار, دار الكتب العلمية, بيروت 1997.
137 – عبد الوهاب الشعراني, الأنوار القدسية في قواعد الصوفية, تحقيق طه عبد الباقي سرور ومحمد عيد الشافعي, مكتبة المعارف بيروت 1985.
138- عبد الوهاب الشعراني, الجواهر والدرر, الطبعة الأولى, المكتبة الأزهرية للتراث, القاهرة 1998.
139 – عبد الوهاب الشعراني, الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر, تصحي عبد الله محمود محمد عمر, دار الكتب العلمية, بيروت 1998.
140 – عبيدة بن أنبوحة الشنقيطي, ميزاب الرحمة الربانية, المكتبة الشعبية و بيروت, د.ت.
141 – د/ عثمان مواقي, منهج النقد التاريخي عند المسلمين, الطبعة الأولى, الإسكندرية, د.ت.
142 – عز الدين عبد السلام, حل الرموز, تحقيق طه عبد الرؤوف سعد, مكتبة العلم والإيمان, القاهرة 1995.
143 – عز الدين بن عبد السلام, شجرة المعارف والأحوال, دار الفكر المعاصر بيروت, دار الفكر دمشق 1998.
144 – عز الدين بن عبد السلام, مقاصد الرعاية, دار الفكر المعاصر بيروت, دار الفكر دمشق 1995.
145 – د/ عزمي إسلام, لودفيج فتجنشتاين, دار المعارف بمصر, القاهرة, د.ت.
146 – د/ عقيل حسين عقيل, فلسفة مناهج البحث العلمي, مكتبة مدبولي, القاهرة 1999.
147 – علي أبو حيّ الله المرزوقي, الجواهر اللماعة, مطبعة المنار, تونس, د.ت.
148 – علي برادة, جواهر المعاني, دار الجيل, بيروت 1988.

149 – علي بن محمد الشريف الجرجاني, كتاب التعريفات, مكتبة لبنان, بيروت 1969.

150 – علي سالم عمار, أبو الحسن الشاذلي, الطبعة الأولى, دار التأليف القاهرة 1961.

151 – د/ علي زيعور, العقلية الصوفية ونفسانية التصوف, الطبعة الأولى, دار الطليعة, بيروت 1979.

152 – عمر بن قدور الجزائري, الإبداء والإعادة, مطبعة سولال, الأبيار الجزائر 1928.

153 – د/ عمر فروخ, التصوف في الإسلام, دار الكتاب العربي, بيروت 1981.

154 – د/ عناية الله إبلاغ الأفغاني, جلال الدين الرومي, بين الصوفية وعلماء الكلام, الطبعة الأولى, الدار المصرية اللبنانية , القاهرة 1987.

155 – د/ غازي عناية, إعداد البحث العلمي, دار الجل, بيروت, د.ت.

156 – فخر الدين الرازي, لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات, المكتبة الأزهرية للتراث, القاهرة 2000.

157 – فريد الدين العطار, منطق الطير, دراسة وترجمة د / بديع محمد جمعة, المكتب المصري لتوزيع المطبوعات, القاهرة 1997.

158 – ماء العينين بن فاضل بن مامين, نعت البدايات وتوصيف النهايات, الطبعة الأولى, دار الكتب العلمية, بيروت 1998.

159 – ماء العينين بن فاضل بن مامين, مذهب المخوف على دعوات الحروف, تحقيق عبد الرؤوف محمد سالم, المطبعة الأزهرية للتراث, القاهرة, د.ت.

160 – محمد أديب كلكل, تنبيه الفكر إلى حقيقة الذكر, الطبعة الثانية, المطبعة العربية, حماه والمطبعة العلمية دمشق 1994.

161 – محمد الخاني النقشبندي, البهجة السنية, دار الشفقة, إستانبول 1989.

162 – محمد بن أبي بكر الرازي, مختار الصحاح, الطبعة الرابعة, ضبط وتخريج وتعليق د/ مصطفى ديب البغا, دار الهدى عين مليلة الجزائر 1990.

163 – محمد بن أحمد ميّارة الفاسي, الدر الثمين والمورد المعين , دار الفكر, بيروت, د.ت.
164 – محمد بن إسماعيل الصنعاني, رسالة شريفة في أعداد الحروف والأوفاق, الطبعة الأولى, دار القدس, صنعاء 1992.
165 – محمد بن عبد الجبار النفري, المواقف والمخاطبات تحقيق آرثر يوحنا آربري, دار الكتب المصرية , القاهرة 1934.
166 – محمد حقي النازلي, خزينة الأسرار, الطبعة الأولى, دار الكتب العلمية, بيروت 2000.
167 – محمد بن علي الحكيم الترمذي, منازل العبّاد من العبادة, تحقيق د/ أحمد عبد الرحيم السايح, المكتب الثقافي للنشر والتوزيع, القاهرة 1988.
168- محمد بن علي الحكيم الترمذي, طبائع النفوس, تحقيق د / أحمد عبد الرحيم السايح, المكتب الثقافي للنشر والتوزيع, القاهرة 1988.
169 – محمد بن منظور, لسان العرب, الطبعة الثالثة, دار إحياء التراث العربي, بيروت, 1999.
170 – محمد بن حيي التادفي الحنبلي, قلائد الجواهر, الطبعة الأولى, المكتبة الأزهرية للتراث, القاهرة 2000.
171 – د/ محمد جلال شرف, دراسات في التصوف الإسلامي, دار النهضة العربية للطباعة والنشر, بيروت 1980.
172 – محمد الحافظ التجاني, أهل الحق العارفون بالله السادة الصوفية, دار الطباعة الحديثة, القاهرة 1963.
173 – د/ محمد سعيد رمضان البوطي, باطن الإثم, دار البعث, قسنطينة 1987.
174 – د/ محمد سعيد رمضان البوطي, كبرى اليقينيات الكونية, دار الفكر دمشق 1991.
175 – د / محمد عبد الرحمن مرحبا, الجامع في تاريخ العلوم عند العرب, الطيعة الثالثة, المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر ودار عويدات بيروت 1988.
176 – د/ محمد عبد اللطيف, مناهج البحث, دار الكتب العلمية بيروت 1979.

177 – محمد غازي عرابي, فتح الوجود, دار قتيبة, بيروت 1985.
178 – محمد فوائد عبد الباقي, المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم, الطبعة الثالثة, دار الحديث القاهرة 1991.
179 – د/ محمد قاسم, دراسات في الفلسفة الإسلامية, الطبعة الأولى, دار الكتب الحديثة, القاهرة, د.ت.
180 – محي الدين الطعمي, تكملة الفتوحات المكية المسمى عروش الحقائق, الطبعة الأولى, المكتبة الثقافية, بيروت 1994.
181 – محي الدين الطعمي, إحياء علوم الصوفية, الطبعة الأولى, المكتبة الثقافية, بيروت 1994.
182 – محي الدين عربي, الفتوحات المكية, دار صادر, بيروت, د.ت.
183 – محي الدين بن عربي, فصوص الحكم, تحقيق د/ أبو العلا عفيفي, دار الكتاب العربي, بيروت 1980.
184 – محي الدين عربي, رسائل ابن عربي, دار إحياء التراث العربي, بيروت, د.ت.
185 – محي الدين بن عربي, مجموعة رسائل ابن عربي, الطبعة الأولى, دار المحجة البيضاء, بيروت 2000.
186 –محي الدين العربي, مواقع النجوم, ومطالع أسرار الأهلة والعلوم, مطبعة محمد علي صبيح وأولاده القاهرة 1965.
187 – محي الدين بن عربي, كتاب الوصايا, الطبعة الأولى, مؤسسة الأعلمي للمطبوعات, بيروت, 1993.
188 – محي الدين ابن عربي, شرح مبتدأ الطوفان, الطبعة الأولى, دراسة وتحقيق قاسم محمد عباس وحسين محمد عجيل, منشورات المجمّع الثقافي, أبو ظبي 1998.
189 – محي الدين بن عربي, الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله تعالى من الشروط, دار الطبع, مطموسة, القاهرة 1968.
190 – محي الدين بن عربي, عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب, مطبعة محمد علي صبيح وأولاده, القاهرة 1954.
191 – محي الدين بن عربي, منزل المنازل الفهوانية, الطبعة الأولى, تحقيق سعيد عبد الفتاح, دار النهار, بيروت 1995.

192 – محي الدين بن عربي, الديوان, الطبعة الثانية, شرح أحمد حسن لسبح, دار الكتب العلمية, بيروت 2000.
193 – د/ مصطفى محمود, السر الأعظم, دار المعارف بمصر, القاهرة, د.ت.
194 – د/ مقداد يالجن, فلسفة الحياة الروحية, الطبعة الأولى, دار الشروق, بيروت 1985.
195 – د/ نبيل علي, الثقافة العربية وعصر المعلومات, مطابع الوطن, الكويت 2001.
196 – نجم الدين كبرى, فوائح الجمال وفواتح الجلال, تحقيق د/ يوسف زيدان , الدار المصرية اللبنانية القاهرة 1998.
197 – نصر حامد أبو زيد, فلسفة التأويل, الطبعة الأولى, دار الوحدة, دمشق 1983.
198 – ولتر ستيس, التصوف والفلسفة, ترجمة د/ إمام عبد الفتاح إمام, مكتبة مدبولي, القاهرة 1997.
199 – يحي بن شرف النووي, يستان العارفين, دار الشهاب, باتنة الجزائر 1989
200 – يوسف السيد هاشم الرفاعي, الصوفية والتصوف في ضوء الكتاب والسنة, الطيعة الأولى, الفيصل للإعلان, الكويت 1999.
201 – يوسف محمد طه زيدان, الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر, الطبعة الأولى, دار الجيل بيروت 1991.
202 – يوسف النبهاني, جامع كرامات الأولياء, دار الفكر بيروت 1993.
203 – يوسف النبهاني , الأنوار المحمدية من المواهب اللدنية, دار الفكر, بيروت, د.ت.
204 – يوسف النبهاني, الاستعانة الكبرى بأسماء الله الحسنى, المكتب العالمي للطباعة والنشر, بيروت 1932.
205 – يوسف النبهاني, شواهد الحق, الطبعة الأولى, دار الكتاب العلمية بيروت 1996.
206 – يوسف النبهاني, حزب الاستغاثات, الطبعة الأولى, دار الكتب العلمية, بيروت 2001.

207 - Didier Julia, Larousse philosophique, libraire Larousse, Paris 1964.

208 - Eva de Vitray Meyerovitch, Anthologie du soufisme, sindbad, paris 1978.

209- Glinka, Chimie générale, éditions M.I.R Moscou 1981.

210 - Groupe d'écrivains, le soufisme la voie de l'unité, L'originel, Paris 1980.

211 - HUJWIRI, somme spirituelle, traduction du persan de Djamshid Mortazavi, sindbad, Paris 1988.

212 - Halladj, poèmes mystiques, traduction de l'arabe de Sami Ali, sindbad, Paris 1985.

213 - IBN ARABI, les illuminations de la Mecque, textes chois sous la direction de Michel Chidkiewicz, sindbad, Paris 1988.

214 - Jean Chevalier, le soufisme et la tradition islamique, RETZ, Paris 1974.

215 - Louis Massignon, essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Librairie philosophique, Paris 1954.

216 - MARTIN Lings, un saint soufi du 20eme siècle, Le Seuil, Paris 1988.

217 - MICHEL Chodkiewicz, un océan sans rivage, Le Seuil, Paris 1992

218 - MICHEL VALSAN, l'islam et la fonction de René Guénon, éditions l'œuvre, Paris 1984.

219 - MIODRAG Cekic, philosophy and Science, sofia 1973.

220 - RENE Guénon, symboles fondamentaux de la science sacrée, Gallimard, Paris 1962.

221 - RENE Guénon, la crise du monde moderne, édition BOUCHENE, ALGER 1990.

222 - TITUS Burkhardt, symboles, L'unicorne, paris 1980.

دوريات ومجلات

1 – مجلة التصوف الإسلامي , العدد 106 ربيع الأوّل 1408 هـ / 1987م, ميدان الحسين – القاهرة.
العدد : 108 جمادى ألولى 1408هـ/1988م
العدد :10 ربيع الأوّل 1409هـ/1988م
العدد :11 رمضان 1409هـ/1989م
العدد : 12 جمادى الأولى 1410هـ/1989م
2 – مجلة الموافقات, العدد الثاني, المعهد الوطني العالي لأصول الدين – الجزائر 1993 والعدد الرابع 1995.
3 – الكتاب التذكاري, محي الدين بن عربي, الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر, دار الكتاب العربي, القاهرة 1389هـ/1969م.

فهرس الأطروحة

الإهداء

المقدمة

الباب الأوّل : التأسيس المعرفي للتصوف في الإسلام ص1
الفصل الأوّل : المعرفة والمنهج في الإسلام ص2
الفصل الثاني : التصوف: الظاهر والباطن ص42
الباب الثاني : التفكيك المعرفي لرمزية المصطلح الصوفي ....ص 52
الفصل الأول : اللغة في القرآن ص53
الفصل الثاني : الإشارة والعبارة (التفسير الصوفي نموذجا)................ص71
الفصل الثالث : اللغة الحكميّة واللغة السّريانية ص83
الفصل الرابع : الحرف والعدد والوفق والفلك......................ص 128
الفصل الخامس : الشطح الصوفي...............................ص187
الفصل السادس : المصطلح الصوفي ....ص 202
الباب الثالث: مسالك المنهج الذاتي في المعرفة الصوفية..................ص247
الفصل الأول : المعرفة الصوفية وقصور العقل.......................ص 248
الفصل الثاني: الأدوات الذاتية للطريق الصوفي ....ص 293
الخاتمة..ص353
الفهارس..ص358
فهرس الآيات.......................................ص359
فهرس الأحاديث.....................................ص368
فهرس المصادر......................................ص371
فهرس الأطروحة.....................................ص397